ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 73 Abril, 1945 VOLUMEN 19

Etapas del proceso teológico

SUMARIO

Preliminares.

I.—*Punto de partida.*

La norma próxima de la fe: la doctrina del Magisterio eclesiástico.

II.—*La Apologética como función teológica.*

III.—*La demostración positiva de la doctrina del Magisterio.*
a) El argumento de Escritura.—b) El argumento de Tradición.—La Liturgia como lugar teológico.—Otras fuentes para el estudio de la Tradición.—Distinción entre los argumentos de Escritura y Tradición y los trabajos de Teología bíblica y patrística.

La Teología positiva.

IV.—*La función especulativa.*
Naturaleza de la Escolástica.
Funciones de la Teología escolástica.
a) Razonar las verdades reveladas, por medio de otras verdades reveladas.—b) Explicación de las verdades de la fe.—c) Deducción de nuevas verdades.—d) La sistematización científica de los conocimientos teológicos.—El sujeto de la Teología.
Otros lugares teológicos adjuntos.—La Historia en Teología.

V.—*La valoración de los conocimientos teológicos.*
Verkündigungstheologie.—La Teología, ciencia práctica.

Conclusión.

Unidad de la Teología y armonía en los métodos teológicos.—La ciencia teológica como *sapientia.*

PRELIMINARES (1)

Hablar de un proceso teológico (*pro-cessus*) es lo mismo que hablar de un *avance en el camino*, avance que se relaciona sin duda con un *método* (μέθ-οδος) de la Teología. Y este sentido que suscita el examen etimológico de la palabra se confirma con tanta más razón cuanto que a la presente ponencia ha precedido el estudio de un *punto de partida*, o término *a quo*, y seguirá el estudio de *la conclusión teológica*, o término *ad quem*.

El proceso en una disciplina científica puede entenderse, o como método y camino de *investigación*, o como método y manera de *exposición* de los resultados obtenidos en la investigación. Es evidente que el llamado *problema teológico* que nos ocupa, y está ocupando la atención de los teólogos en los últimos años, lleva involucrados aspectos que se refieren directamente a la *exposición didáctica* que debe hacerse de la Teología en las aulas y en los textos, en sus relaciones con la vida ascética y sobrenatural del sacerdote y de los fieles; pero es también manifiesto que ahora, por versar nuestro común trabajo sobre el objeto formal de la Teología, hablamos primariamente del *método de investigación* dentro de la ciencia teológica.

Pero al tratar de un método de investigación propio de la Teología no nos vamos a referir a una Metodología histórica y filológica, que sepa beneficiar los progresos de la crítica y de la técnica modernas en el trabajo científico que se ofrece al teólogo cuando se enfrenta con los materiales positivos inmensos de la Sagrada Escritura, de los Concilios y Pontífices, de los Padres y escritores eclesiásticos. Para estas preparaciones metodológicas en el orden técnico están en el campo católico, verbigracia, las

(1) El siguiente trabajo ofrece los puntos principales de la ponencia del autor en la *IV Semana Española de Teología* (Madrid, septiembre 1944) en la sección sobre el *Problema teológico u objeto formal de la Teología*, en la cual estudió el *proceso teológico*.

sabias y eruditas recomendaciones de Leopoldo Fonck, S. I., en su *Wissenschaftliches Arbeiten* (2), y asimismo el manual, más sucinto y moderno, del P. J. de Guibert, *Breves adnotaciones in cursum Methodologiae generalis* (3), editado en la Universidad gregoriana. Sin duda que el teólogo deberá tener presentes tales recomendaciones y progresos técnicos para su obra; y no sería inoportuno en un futuro tratado *de locis theologicis*, al día, dar a estas normas técnicas y criterios de investigación la cabida necesaria, como fuentes que son, aunque auxiliares, de un trabajo teológico verdaderamente tal (4). Mas todas estas recomendaciones técnicas, bien que estimables para la investigación, son ahora secundarias, puesto que tratamos de estudiar el método o proceso teológico en su aspecto más intrínseco y formal.

Suponiendo, pues, el carácter de ciencia propio de la Teología, comencemos indicando brevemente cuál ha de ser el punto de partida.

PUNTO DE PARTIDA

No cabe dudar que los principios *objetivos* y *primeros* de donde arranca esta ciencia, principios como *per se nota* en el lenguaje de Santo Tomás (5), son los artículos de la fe; y en general, la doctrina revelada sobrenaturalmente por Dios en su revelación pública; doctrina que, aunque pueda por la sola razón natural ser considerada como creíble, no puede ser de hecho aceptada sino por la fe sobrenatural y por la gracia de la fe. El teó-

---

(2) 3.ª edic., Innsbruck, 1926.

(3) Romae, 1935.

(4) Insinuó ya esta idea J. A. DE ALDAMA, S. I., en *Problemas de Metodología teológica moderna*. Las Ciencias (Madrid), año IV, pág. 412.

(5) "Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis." *In 1 Sent.*, prolog., art. 3, q. 2, solutio II.

logo que no aceptara la fe como punto de partida de su investigación sería como un expositor o historiador de las religiones, cuyas doctrinas podría exponer y desarrollar con mayor o menor lógica, pero no sería teólogo: le falta la fe inicial. Su trabajo sería Historia, Lógica...; no sería Teología.

Es más: como dice Suárez, y con él muchos teólogos, un teólogo caído en la herejía deja de ser teólogo, y la teología de un hereje no es verdadera ciencia (6). Y San Buenaventura, hablando de la Teología como de una ciencia que está en el entendimiento inclinado por el afecto, dice: "...et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem" (7).

Desde la condenación de la teoría de Hermes y Günther, no hay en el campo católico una Teología que quiera guiarse por la sola razón. Es doctrina manifiesta de la Iglesia. Y así, Gregorio XVI, escribiendo contra el indeferentismo (Lamennais), se expresaba en estos términos: "Eos imprimis affectu paterno complexi qui ad sacras disciplinas et ad philosophicas quaestiones animum appulere hortatores auctoresque iisdem sitis, ne solius ingenii sui viribus freti imprudenter a veritatis semita in viam abeant impiorum... Superbi seu potius insipientis hominis est fidei mysteria, quae exsuperant omnem sensum [Phil. 4, 7], humanis examinare ponderibus nostraeque mentis rationi confidere, quae naturae humanae conditione debilis est et infirma." (Denzinger, *Enchir. symbolorum* [D] núm. 1616.) Y más adelante, Pío IX, condenando las opiniones del racionalismo, hablaba de manera para nuestro caso más explícita:

"Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt [cf. D. 1.708: Syllabus]; cum tamen illae fidei dogmatibus innitantur, quibus nihil firmius, nihil stabilius, istae vero humana explicentur atque illustrentur ratione..." (D. 1.642.)

---

(6) "Et hoc sensu recte loquuntur Theologi qui dicunt Theologiam esse scientiam in catholico, non in haeretico; intelligendum est enim quoad certitudinem, non quoad evidentiam. Sic etiam vere dicitur quod sicut haereticus in uno articulo perdit totam fidem infusam quoad omnes, ita etiam perdit totam Theologiam, quae scientia suo modo est, licet retineat fidem quamdam humanam, saltem mediatam, quoad aliquas conclusiones theologicas." *De fide*, disp. 3, sec. 11, núm. 9; edic. Vives, t. 12, págs. 98, 99.

(7) *In 3 Sent.*, dist. 35, q. 2; Opera (Quaracchi) III, 776 b.

Es un error creer que el punto de partida de la Teología son las verdades de la fe *porque las ha demostrado (indirectamente)* la Apologética. Esta demostración se verificará con provecho y orden lógico antes de comenzar el estudio metódico de las verdades reveladas, que propone la fe. Pero se aceptan, no por la demostración de la Apologética, sino *por la fe*, es decir, por el asentimiento sobrenatural motivado por la autoridad de Dios revelante.

La Teología no recibe sus principios de la Apologética, no es ciencia subalternada a ella, sino a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, como enseña Santo Tomás: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum" (8).

De aquí proviene que, si los principios objetivos de la ciencia teológica están constituídos por la doctrina revelada, el *principio subjetivo* de este trabajo humano, como es el trabajo teológico, ha de ser la razón ilustrada por la fe: *ratio fide illustrata*, para usar la conocida expresión del Concilio Vaticano (D. 1796).

Por esto, resumiendo, podemos decir que la Teología es la *ciencia de la fe*: porque el objeto de su investigación es la doctrina de la fe; su punto de partida es la doctrina revelada sobrenaturalmente por Dios, que únicamente se puede aceptar por la fe; lo que justifica sus principios es la fe; y el principio subjetivo que dirige toda la investigación es la razón iluminada por la fe.

Y esta luz, que ilumina el trabajo subjetivo, tiene que perseverar en el curso de toda la investigación teológica, so pena de inconsecuencia y falta de lógica, contradiciendo en el curso del trabajo la actitud fundamental aceptada y adoptada en el punto de arranque. Y así, con esta disposición fundamental de ánimo y con esta gracia de la fe se evitará el peligro subjetivo de desviarse de la fe precisamente el que la investiga, y de incurrir en aberraciones lamentables y extravíos dolorosos precisamente el que debería ser para otros luz, guía y maestro de la fe.

---

(8) *Summa Theolog.*, 1, q. 1, a. 2, in corp.

La norma próxima de la fe: la doctrina del Magisterio eclesiástico.

Ahora bien, la fe en su sentido objetivo, es decir, la doctrina de la fe, tiene sus fuentes donde se halla, las fuentes que contienen y constituyen la doctrina revelada: la Escritura y la Tradición divina, que son normas de la fe; a ellas sin duda habrá que acudir el teólogo para su trabajo científico sobre la fe.

Pero es sabido que ni la Escritura, como querían los protestantes, ni la Tradición escrita, como querían los jansenistas, pueden ser norma *única y suprema* de la fe, ni son *regla próxima o inmediata* de la fe. Con esta palabra, ὁ κανὼν τῆς πίστεως, *regula fidei*, se designa en Clemente de Alejandría y en Tertuliano una fórmula eclesiástica sobre el símbolo de la fe, un compendio de la fe católica recibida de los Padres antiguos, y, sobre todo, el compendio de la enseñanza apostólica que se profesaba en el bautismo. Hoy día, empero, la palabra *regula fidei* tiene un sentido más generalizado con preferencia al sentido anterior objetivo, y por *regla de fe* se entiende el criterio o fuente para conocer las doctrinas de la revelación divina. Pues bien, *regla próxima, inmediata y suprema de la fe* es el magisterio vivo, auténtico y tradicional de la Iglesia, ya que es el criterio que es de más fácil acceso y al que se acude inmediatamente; y él es que me da *toda* la verdad revelada y, además, el *genuino sentido* de la misma, y el que sirve para proponer *infalible y auténticamente, en cualquier tiempo*, la doctrina revelada por Jesucristo y por los Apóstoles como legados de Jesucristo.

Por lo que toca a la tradición patrística, son conocidos algunos argumentos similares a aquellos que demuestran que la Escritura inspirada no puede ser regla suprema de la fe, los cuales sirven análogamente para demostrar que la Tradición patrística escrita tampoco lo puede ser.

Porque estos escritos no han sido ni son fácilmente accesibles a la mayoría de los hombres, ni siquiera a los eruditos, ni tampoco los agotan en su estudio los teólogos; y así la inmensa mayoría de los fieles se

vería privada de la fe, hasta realizar la consulta erudita y convincente de estos escritos.

Mucho menos el determinar cuáles de estos escritos son auténticos, cuáles apócrifos, podría ser incumbencia o posibilidad de cualquiera; y todavía su recta interpretación, en casos de ambigüedad o equívoco, no es fácilmente factible sin el peso de la tradición conservada por un Magisterio auténtico, como lo demuestran las controversias del semipelagianismo, bayanismo y jansenismo en torno a la doctrina enseñada por San Agustín.

Finalmente, todo este trabajo crítico, hasta fijar la autenticidad y garantía de los escritos patrísticos, se reduciría a un trabajo humano que daría a lo más certeza humana, pero no certeza divina, sobre su valor.

Por esto, como es sabido, es necesario un Magisterio vivo, divino, auténtico, infalible, que declare los escritos de la Tradición, lo mismo que los escritos de la Biblia; y ese Magisterio será la regla próxima de la fe.

Y aunque no se trate siempre de enseñanzas dogmáticas que se refieran a doctrinas formalmente reveladas, sino de verdades definidas que se relacionen sólo virtual o conexivamente con la revelación; y aunque no se trate sino de verdades impuestas únicamente al asentimiento religioso interno de los fieles, siempre el Magisterio de la Iglesia será la norma *fácil* para ir de lo más conocido a lo menos conocido, la norma *segura* para no errar en el camino con peligrosos subjetivismos de interpretación, y *garantía* cierta de la verdad y asistencia de lo alto, que no desampara a su Iglesia.

Por todo lo dicho creeríamos que el primer paso en el proceso teológico o estudio científico de la fe está, si es posible, en fijar y determinar en concreto la doctrina revelada y la doctrina de la Iglesia, *tal como aparecen en las enseñanzas del Magisterio eclesiástico.* Y así, en el desarrollo y exposición de los tratados teológicos el punto de partida (si no es por razones de orden didáctico) creeríamos que no pueden ser unas nociones establecidas *a priori* o *quasi a priori* y estudiadas clásicamente con el esquema de las cuatro causas, para tratar de descubrirlas después en los documentos eclesiásticos o en las fuentes de la revelación. El peligro de subjetivismo o de mengua de la objetividad científica es evidente. Se ganará tal vez en claridad, orden y precisión con este procedimiento lógico; pero el punto de partida de una *in-*

vestigación teológica hecha de tal manera parece más filosófico que teológico.

Util y bello ejemplo de una exposición sistemática y ordenada de las enseñanzas recogidas en los documentos del Magisterio eclesiástico en torno a la Teología es el libro del R. P. Ferdinand Cavallera, S. I., *Thesaurus doctrinae catholicae* (9), que comienza en cada cuestión con los documentos más recientes del Magisterio. Pero tampoco sería menester en esta primera etapa investigar *exhaustivamente* todos los documentos oficiales del Magisterio relativos a una cuestión, si buscamos una norma próxima y fácil de la fe: bastarán los del Magisterio contemporáneo o quasi-contemporáneo; y si no es por aconsejables conveniencias de acoplación didáctica y escolar, no será menester formar la historia de las decisiones dogmáticas en torno de un problema, lo cual sería más propio de una Historia de los dogmas. Ni habría por qué acudir *en este estadio inicial* a decisiones antiguas cuando las hay más recientes; por ejemplo, en los problemas sobre la naturaleza de la fe no habría por qué (hablando en teoría, *en este punto inicial*) acudir al Concilio Arausicano, si el Vaticano los resuelve de un modo explícito; o en las cuestiones de la gracia acudir al mismo Concilio de Orange, si el mismo problema ha sido definido y resuelto por el Tridentino, o más recientemente contra el bayanismo o jansenismo. Pero lo que en teoría no sería menester realizar, será tal vez en la práctica lo más oportuno, tanto para la comprensión integral del dogma a través del Magisterio, como para la historia de su formulación y *explicitación* de una doctrina a lo largo de los siglos.

Esta exposición sistemática y ordenada de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico sobre una doctrina, estudiadas no de una manera fragmentaria, sino en el mismo contexto y ambiente del documento original, será la base imprescindible para deducir el valor dogmático o calificación teológica de algunas tesis o proposiciones; calificación que con gusto veríamos como deducción lógica y racional de la exposición de la doctrina de la Iglesia, y no (como sucede en no pocos manuales) decir inmediatamente

(9) "*Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici. Ordine methodico disposuit Ferdinandus Cavallera...*" Parisiis, 1920.

después del enunciado de una tesis: "Thesis est de fide definita... thesis est doctrina catholica...", sin razonarlo previa y suficientemente.

Porque cuando decimos que la doctrina del Magisterio eclesiástico ha de ser el punto de partida del trabajo teológico, doctrina que se recibe y no se discute, no queremos decir que no deba investigarse esta doctrina con la cautela necesaria, para que no se tome falsamente por doctrina de la Iglesia lo que realmente no lo es; o no se tome con un valor dogmático superior al que realmente tiene; o no se tome por verdad definida lo que en realidad no estuviera sino propuesto al asentimiento religioso de los fieles.

Por esto es misión del teólogo muy preliminar *buscar el sentido exacto de las definiciones y proposiciones* del Magisterio y el grado de autoridad doctrinal con que quiere obligarnos. El recurso al sentido de las mismas fórmulas dogmáticas propuestas anteriormente (v. gr., en el Tridentino o Lateranense algunas fórmulas del Vaticano), la consulta de las actas conciliares y la historia de los dogmas (10) ayudarán para fijar el verdadero alcance de las enseñanzas magisteriales y para mantenerse en un prudente minimismo en las calificaciones dogmáticas, sobre todo si la censura se infligiera a una opinión contraria con mengua de la caridad.

Esta función capital y básica que a nuestro juicio corresponde a la doctrina del Magisterio como punto de arranque de la investigación teológica, ha sido ponderada en los últimos años (11), y *L. Charlier* en su *Essai sur le problème théologique* ha propugnado con particular conato el papel principal que al Magisterio corresponde como centro de la ciencia teológica; pero sería extremar la nota e inaceptable, si no se admitiera *certeza* posible en Teología antes de que el Magisterio se pronuncie definitivamente sobre algún problema, o si el papel de la Teología se redujera a una mera constatación de las enseñanzas de la Iglesia y

---

(10) L. CHARLIER en su *Essai sur le Problème théologique*, págs. 160-166, señala ejemplos concretos que aconsejan prudente cautela y discreción en la interpretación de las actas del Magisterio.

(11) V. gr. por B. DURST, *Zur theologischen Methode*. Theologische Revue, 26 (1927), 298-314, 361-372.

contacto de fe del teólogo con el Magisterio. Esta exaltación excesiva del Magisterio sería destruir la Teología. Y no debe ser así.

Pero esta doctrina del Magisterio eclesiástico, sin perjuicio del rigor y objetividad científicos, facilitará e iluminará la misma prueba teológica, para descubrir la verdad revelada en la Escritura sagrada o en la Tradición; a veces en la primera con auxilio de la segunda. Pero la misma doctrina del Magisterio es, *en un estadio dogmático* y *no apologético*, prueba por sí sola suficiente y primera de una proposición teológica: y por esto no falta manual reciente (12) que la incluye en primer lugar entre las pruebas de sus tesis; y no ya a título de erudición, a continuación del *status quaestionis*, antes de iniciar la demostración de las tesis.

II

LA APOLOGETICA COMO FUNCION TEOLOGICA

Hemos dicho que la doctrina del Magisterio tiene valor probativo *en un estadio dogmático*. Porque, si se tratara de un *estadio apologético*, que quiere justificar la autoridad doctrinal de este Magisterio, pretender probarla aduciendo como doctrinalmente infalibles los documentos de este Magisterio sería probar *idem per idem*. Reconociendo, sin embargo, que las pruebas apologéticas no pueden fundarse intrínsecamente en la autoridad doctrinal de la Iglesia, nos parece con todo que se puede hablar de un posible carácter teológico de la Apologética, que se puede ver incluído en el nombre de *Teología dogmática fundamental* con que algunos designan esta disciplina (13).

Porque aunque una ciencia subalternada como es la Teología

---

(12) L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*. Editio tertia retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Canisianae. Tom. II, sgs. Oeniponte-Lipsiae 1940 sgs.

(13) V. gr. AD. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis*. Edit. 22, Parisiis... 1927. Cf. H. DIECKMANN, *De Revelatione Christiana* (Friburgi B. 1930), Introductio, cap. 2, n. 35-37.

no tiene por qué probar los principios que recibe de la ciencia subalternamente, es propio de ella, sin embargo, justificarlos y defenderlos cuando éstos no son por sí evidentes, razonando su dependencia de esta ciencia *subalternans*.

Será, pues, propio de la Teología y función suya primordial justificar y razonar su dependencia del Magisterio eclesiástico como norma próxima de la fe; y, en general, la credibilidad y credendidad de la revelación divina pública, que es cristiana y católica. Esta es la incumbencia de la Apologética y Teología fundamental, como es bien sabido.

Las normas y doctrinas de este Magisterio sobre los caminos y tesis de la Apologética podrán y deberán guiar al teólogo creyente en su justificación racional del conjunto de enseñanzas de la revelación cristiana. Las normas de este Magisterio serán normas *positivas* en su camino, y no meramente negativas. Pero es evidente que sería vicioso quererlas justificar presuponiendo en la demostración el valor de lo que trata de probarse; y por esto la demostración apologética no puede fundarse intrínsecamente, como ya hemos dicho, en el Magisterio de la Iglesia.

Según Santo Tomás (Suma Teológica, I. q. 1, a. 8), así como las ciencias subalternas no argumentan para probar sus propios principios, sino que los reciben de la ciencia subalternante, tampoco la Teología prueba sus principios, que son los artículos de la fe, sino que los recibe de la ciencia y revelación divinas. Ahora bien, las ciencias filosóficas dejan a la ciencia superior el cuidado de probar sus principios; pero si la ciencia es suprema, como lo es la Metafísica, disputa contra el que niega sus principios, si hay algún punto en que convenga con el adversario; y si no conviene en nada, puede sin embargo soltar las dificultades que el adversario proponga:

De esta manera "Sacra Scriptura, cum non habeat superiorem [scientiam], disputat cum negante sua principia, argumentado quidem si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur..." (como sería contra los herejes, y también contra los mahometanos y judíos, y por extensión contra quienes admitan la existencia de la Dios y la posibilidad de la

revelación); si el adversario nada admitiera, quedaría el camino defensivo de soltar las dificultades (14).

A esta doctrina sobre la función apologética de la Teología corresponde en el Doctor Angélico su empeño en establecer con rigurosa demostración filosófica los preámbulos de la fe, como la existencia de Dios personal, y aun otras verdades, como su poder exclusivo de crear; y su trabajo apologético se desarrolla con grandiosidad en el magnífico monumento de la *Summa contra Gentiles* y en la solución de las objeciones propuestas por los enemigos de la fe.

Tampoco faltan otros autores que insisten en la función apologética de la verdadera Teología. Por citar algunos de los autores antiguos: *San Agustín* atribuye a la ciencia sobre la divinidad *scire quemadmodum hoc ipsum [quid homo credere debet] et piis opituletur et contra impios defendatur* (15).

Luis de Molina escribe que es propio de la Teología *sua principia suadere,* describiéndolo con caracteres que recuerdan la Teología fundamental de hoy:

"Secundum [munus Theologiae], sua principia suadere, quo facilius et promptius homines ad ea credenda inducantur, idque interdum per rationes omnibus principiis confirmandis communes, qualia sunt miracula, in fidei confirmationem effecta, novi et veteris Testamenti mira concordia, religionis Christianae cum aliis sectis collatio, atque alia quae suo loco explanabuntur. Interdum vero per rationes singulis peculiares ostendendo, quam conveniant singula cum lumine naturali..." (16).

Y *Domingo Báñez* decía: "Ad sacram Theologiam pertinet non solum explicare sua prima principia, sed etiam probabiliter ostendere esse vera, et evidenter credibilia esse demonstrare. Cuius rei exemplum habes in commentariis super 2. 2. supra, ubi adduximus plura argumenta, quibus evangelica doctrina demonstra-

(14) *Summa Theolog.,* 1, q. 1, a. 8. Y en el comentario *In 1 Sent.,* prolog., q. 1, a. 3, q. 3, solut. II, había escrito anteriormente: "[ista scientia, Theologia] nec habet viam ad ea probanda [sua principia] sed solum ad defendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia".

(15) *De Trinit.,* 14, 1; ML 42, 1037.

(16) *Comment. in Primam Divi Thomae Partem* q. 1, a. 2, disp. 1; edit. Venetiis 1594, pág. 8.

tur evidenter credibilis, et huiusmodi argumenta non solum conducunt ad inducendum infidelem ad fidem, sed etiam ad removendas tentationes fidelis, quibus interdum impugnatur contra fidei veritatem" (17).

Y entre los autores modernos no faltan los que atribuyen expresamente a la Teología esta función propia de la Apologética (18).

Pero el nombre de Apologética podrá parecer inadecuado, por indicar solamente una actitud defensiva y como negativa contra los enemigos de la fe; hay además una función muy positiva que en el conjunto de la Teología debe realizarse: fundamentar el hecho de la revelación divina y comprobar y justificar las credenciales con que se presenta el Magisterio auténtico de la Iglesia como legado continuador y depositario de las enseñanzas de Jesucristo. Y así esta demostración científica de los fundamentos racionales de la fe es no sólo una necesidad apologética de orden práctico, en lo cual todos están conformes, sino que responde además a un interés psicológico de todo fiel culto y erudito, y a una necesidad en el conjunto sistemático de todas las disciplinas teológicas, consideradas como sistema científico. De este modo la Teología fundamental demuestra (indirectamente) los principios de la Teología dogmática, para que ésta pueda llamarse también ciencia, aun en el sentido estricto que algunos modernos exigen y no aplican sino a aquellas disciplinas en las que no se admiten sin prueba sus principios.

Como el fundamento pertenece al edificio, así la Teología fundamental pertenece sin disputa a la verdadera Teología. Como la Teología dogmática, también la *Teología* fundamental admite la fe como punto de partida, y el apologista católico desecha la duda inicial, positiva y real, en que tal vez forzosamente se encuentra sumido un acatólico; y después prosigue este apologista su camino de defensa y justificación de la fe a la luz de la misma fe y bajo las direcciones y enseñanzas de la Iglesia. Hay, sin duda, razones prácticas y de erudición teológica que le estimulan a co-

---

(17) *Scholastica Commentaria in Primam Partem* q. 1, a. 8; edit. Venetiis 1585, pág. 58.

(18) Cf. H. Dieckmann, *De Revelatione Christiana*, Introductio, c. 2, núms. 62, 65, 66.

nocer las doctrinas de la Iglesia sobre los problemas de Apologética y de metodología apologética; hay también razones de piedad que le impelen a conocer y seguir la dirección maternal de la Iglesia en su mismo trabajo apologético; pero tampoco faltan razones relacionadas con el concepto de la ciencia teológica que le instan a proseguir su investigación partiendo de la fe y a la luz de la fe, estudiando y asentando antes de cada tesis las seguras enseñanzas de la Iglesia, para probarlas después con argumentos que puedan ser válidos para aquellos que todavía no creen.

A las mismas o parecidas conclusiones llega *A. Gardeil*, O. P., sobre todo en su libro *La crédibilité et l'Apologétique*, cuyas palabras y bellos conceptos queremos ahora resumir:

Así como la metafísica racional defiende sus propios principios, y entre éstos los que fundan el conocimiento humano (Epistemología, Criteriología), así la metafísica sobrenatural defiende el conocimiento sobrenatural de la fe: su posibilidad y legitimidad con una epistemología o criteriología sobrenatural que trata de la posibilidad de la revelación y de los criterios para conocerla, y de cómo se verifican en la revelación cristiano-católica. Esto es una defensa de la revelación.

Pero esta *Teología apologética* no considera las pruebas de la Apologética como si *fundamentaran* la existencia del objeto revelado (esto sería *ciencia apologética*, que va de fuera a dentro, de la razón a la credibilidad del objeto de fe; pero no sería *teología apologética*). El objeto revelado no se prueba, está ya dado por la fe; así como para quien no es escéptico el ser natural no se prueba, porque lo da el conocimiento natural. Los argumentos apologéticos muestran cómo la revelación es humanamente creíble, no fundan su realidad objetiva. Por eso la Teología fundamental es una verdadera Teología: es la misma Teología que procede de los principios y luz de la fe para argumentar, sin que esto sea afirmar que no haya prueba válida de la credibilidad sino mediante la gracia.

De esta manera la Teología apologética va de dentro afuera, del objeto de fe y su credibilidad a los argumentos racionales que puedan defenderlos. Y así la Teología fundamental es una fun-

ción de la Teología o metafísica sobrenatural, que tiene por objeto afirmar y defender ante la inteligencia natural y sus objeciones las bases del conocimiento sobrenatural.

Por otra parte, a la Teología toca el estudio de las propiedades del objeto revelado, y una de las propiedades es que es *creíble*: luego la Teología debe constatar la existencia de tal propiedad y defenderla contra los adversarios. Utilizará para ello argumentos racionales, como cuando prueba la existencia de Dios; pero aunque el argumento sea racional, el punto de vista es teológico (19).

III

LA DEMOSTRACION POSITIVA DE LA DOCTRINA DEL MAGISTERIO.—LA TEOLOGIA POSITIVA

Justificada de un modo general la dependencia de la ciencia teológica respecto de la revelación cristiana y del Magisterio doctrinal de la Iglesia, en lo cual hay base y fundamento y prueba indirecta de la verdad de los principios teológicos, nos tocará ya iniciar o proseguir el estudio científico de las mismas verdades reveladas.

Porque, obtenido el dato teológico que ofrece la doctrina del Magisterio eclesiástico, y ha sido el punto de partida que hemos establecido, el conocimiento científico exige que se conozcan o razonen sus causas. Y aquí se ofrece a nuestra consideración el tratado de las fuentes de la argumentación teológica, llamado también el tratado de los *lugares teológicos*.

Es sabido que en la teología protestante se llamaron de esta manera (Melanchthon, *Loci communes rerum theologicarum*) los puntos básicos y fundamentales de la fe que debían servir para la construcción y sistematización orgánica de las doctrinas bíblicas y teológicas. Pero en la teología católica, sobre todo desde Melchor Cano, se llaman así las *fuentes del conocimiento teológico*: porque con el estudio de estas fuentes se podrán hallar los

(19) Cf. A. GARDEIL, O. P., *La crédibilité et l'Apologétique*, París 1912, págs. 243-251.

principios de la Teología (labor de *invención*) y juzgar su fuerza dogmática demostrativa (labor de *juicio*). Aquí están, para hablar con Melchor Cano, las *sedes, notae, domicilia* de los argumentos teológicos para probar y refutar.

Melchor Cano, bien que se inspire y apoye en los *lugares dialécticos* (sobre todo en la obra de Agrícola *De inventione dialectica*), es el autor clásico y fundador de este tratado; aunque sería pueril suponer que hasta entonces no se habían conocido en Teología estas maneras de hallar y juzgar los argumentos, siendo así que el mismo Cano reconoce que Santo Tomás ya indicó los más de estos lugares y ha sido su maestro e inspirador en la composición de esta obra:

"Et quidem Divus Thomas in I part., quaest. 1, artic. 8, ad secundum, restricte breviterque, ut solet, Theologiae locos indicavit, non omnes, sed plerosque. Quin etiam, ut homo minime ingratus illi me dedam, cui me tantopere debeo, et huius officii servitutem astringam testimonio sempiterno; D. Thomas mihi et auctor et magister fuit huius operis componendi. Sed ille locorum fere naturam explicuit presse et anguste, ac suo demum modo. Non enim dilatat argumentum, sed quasi punctis, quod proponit, efficit. Rationem autem tractandi locos ipsos nec Divus Thomas, neque alius quisquam, quod equidem sciam, conatus est explicare" (20).

Ahora bien, en el proceso teológico ¿cuál es el orden natural de las fuentes o *lugares teológicos* a los que se debe acudir?

Para hablar con los conceptos del ilustre teólogo fundador de este tratado, sin duda que convendrá acudir primeramente a los *lugares propios,* que son las fuentes de las demostraciones propias de la Teología y hacen patente de un modo inmediato el contenido de la revelación. Después, los *lugares adjuntos* o *adscritos,* como la razón natural, la Filosofía y la Historia, servirán para penetrar más y confirmar el contenido de la doctrina revelada.

Y entre los *lugares propios,* ¿por dónde convendrá comenzar? Ya hemos indicado que no faltan autores modernos que aconsejan o practican dar como primer argumento de una tesis dogmática la doctrina del Magisterio de la Iglesia, como prueba más

(20) *De locis,* lib. 12, c. 3; edit. Matriti 1754, t. II, pág. 137.

perentoria y fácil que lo puedan ser la Escritura y la Tradición. Cierto que así puede realizarse, y en ello hay prueba muy eficaz. Pero si tomamos esta doctrina del Magisterio, sobre todo contemporáneo o quasi-contemporáneo, como punto de partida y dato inmediato que se nos ofrece para la investigación teológica, la labor del teólogo consistirá primeramente, aunque no únicamente, en razonar este dato y demostrar que esta doctrina actual de la Iglesia se encuentra realmente en la revelación divina.

Ahora bien, entre los lugares teológicos propios tienen su preeminencia aquellos *fundamentales* que contienen toda la revelación y la constituyen (*loci constituentes*): ya se ve que nos referimos a la Escritura y a la Tradición; y por ahí comienzan de ordinario los manuales sus demostraciones.

Comencemos, pues, estudiando primeramente el argumento de Escritura.

a) *El argumento de Escritura.*

Las recomendaciones de la Iglesia que encarecen su uso en Teología son manifiestas. León XIII escribía en la Encíclica *Providentissimus*: "... divinae Scripturae usus in universam Theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima... gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta..." (21).

Porque, demostrada en la Teología fundamental, bien que por vía dogmática basándose en la infalibilidad de Jesucristo y de los apóstoles (y si se quiere, en la infalibilidad del Magisterio eclesiástico), la inspiración u origen divino de los libros contenidos en el canon de las Sagradas Escrituras; conocida la extensión de esta inspiración a todas las sentencias originales y autógrafas de estos libros; ponderada la inerrancia absoluta y verdad no meramente relativa que es propia de estos libros; y conocidos los sentidos (literal, típico, *plenior, consequens...*) que se pueden hallar en estas Escrituras y la autoridad de la Iglesia para interpretarlas, está patente el camino para que el teólogo acuda a ellas en busca de las doctrinas reveladas.

---

(21) Enchiridion biblicum, núm. 99; Enchir. cleric., núm. 515.

Y en cuanto al texto en que se hallará esta palabra de Dios, no se podrá rechazar el uso de la Vulgata de San Jerónimo para hacer un argumento válido dogmático, después de aquel decreto preliminar del Tridentino formalmente dogmático en que se manda recibir juntamente con las tradiciones no escritas los libros sagrados íntegros "prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur" (D. 784).

Y aunque aquí se trata de una declaración indirecta de la autenticidad de la Vulgata; pero hay también a continuación *declaración directa* de la misma autenticidad en otro decreto, que parece formalmente disciplinar, en el cual, contra los abusos provenientes de la diversidad de versiones de los libros sagrados, el Concilio "statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat" (D. 785). Decreto disciplinar para toda la Iglesia, del que se infiere la ausencia de errores en la Vulgata en lo tocante a la fe y a las costumbres: De esta manera la Iglesia ha cumplido su misión de señalar dónde está la palabra de Dios, que ella tiene que custodiar y explicar; y es sabido que la Iglesia es infalible en este hecho dogmático.

Luego podemos decir que la Vulgata no sólo carece de errores en lo tocante a la fe y costumbres; pero que tiene también una conformidad, por lo menos sustancial, con el texto original. Y así en la Vulgata están todos los libros sagrados y canónicos, y sólo ellos; y el conjunto de las sentencias de la Vulgata, en cuanto "longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est", corresponde a los textos originales, y un texto dogmático determinado de la Vulgata se corresponde también dogmáticamente con el texto paralelo del original.

Si se objetara el conocido texto de 1 Cor. 15, 51, en el cual la versión latina "*Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*" no responde al original griego: πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, se advertirá que aquí se trata de un texto dudoso ya en su aspecto crítico y que no había sido *longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probatus*. Advertencia útil para no atribuir a algunos textos críticamente dudosos de la Vulgata mayor fuerza que la de los originales.

Podremos, por consiguiente, usar de los textos de la Vulgata admitidos sin disputa en el curso de los siglos en la Iglesia, para formar con ellos un argumento dogmático; pero este argumento, como es sabido, será *de tradición*, y no de Escritura, si el texto

no hubiera estado en el autógrafo original; como hoy generalmente se admite no haberlo estado el famoso *comma ioanneum*: "Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt" (1 Jo., 5, 7). El argumento será *escriturístico* si consta que el texto de la Vulgata tiene conformidad crítica con el original, o por lo menos si se puede probar un uso dogmático continuado de ese texto por parte del magisterio ordinario de la Iglesia.

Gran ventaja será, por consiguiente, acudir al texto original o a otras versiones aprobadas de los libros sagrados. Porque, o tienen también la declaración de autenticidad por parte de la Iglesia (indirectamente la tiene el Nuevo Testamento griego, por usarlo la iglesia oriental católica; y directamente, la versión de los setenta, aprobada por Sixto V y entregada por los apóstoles a las iglesias extrapalestinenses, y usada por la iglesia oriental unida), o servirán al menos con su autenticidad interna, probada críticamente, para determinar el sentido de pasajes ambiguos de la Vulgata, o para ilustrar en discrepancias modales accidentales el sentido de algún dogma (verbigracia, el *ipsa conteret caput tuum* del Protoevangelio [*Gen.*, 3, 15], que en el texto masorético es: *ipsum* [*semen, Jesus Christus*] *conteret caput tuum;* es decir, con elegante conjugación de ambos sentidos: *ipsa per ipsum conteret caput tuum*).

Por lo demás, consta que la intención del Tridentino no fué rechazar en sus decretos los textos originales ni las versiones antiguas, como se repite de nuevo en la reciente Encíclica *Divino afflante Spiritu*, al tiempo que se aprueba e inculca el uso de los textos originales:

"Neque arbitretur quisquam hunc primorum textuum usum, ad critices rationem habitum, praescriptis illis quae de Vulgata Latina Concilium Tridentinum sapienter statuit, ullo modo officere. Concilii enim illius Patres, historia teste, non modo primigenios textus non aversabantur, sed diserte etiam Summum Pontificem rogarunt "ut pro ovibus Christi Suae Beatitudini creditis", praeter editionem Vulgatae Latinae, curaret quoque "ut unum codicem graecum, unum item hebraeum, quoad fieri potest correctum, sua ipsius opera habeat Ecclesia Sancta Dei": cui quidem voto, si tunc propter temporum difficultates aliaque impedimenta non plene

responderi potuit, in praesens, ut fore confidimus, doctorum catholicorum collatis viribus perfectius ampliusque satisfieri potest. Quod autem Vulgatam Tridentina Synodus esse voluit latinam conversionem "qua omnes pro authentica uterentur", id quidem, ut omnes norunt, latinam solummodo respicit Ecclesiam, eiusdemque publicum Scripturae usum, ac nequaquam, procul dubio, primigeniorum textuum auctoritatem et vim minuit..." (22).

Y Melchor Cano ponderaba con seguro criterio científico, en su tratado *de locis,* las utilidades de los textos hebreo y griego, no sólo en las disputas con los infieles que son instruídos en estas lenguas, pero aun para todos con objeto de disipar o explicar dificultades provenientes del énfasis y equívocos, o de los proverbios y anfibologías, o de los errores (accidentales) de los copistas de la Vulgata (23).

Pero este uso de los textos bíblicos, leídos en lo posible en el original, no se hará de una manera fragmentaria, citando un texto o acumulando varios, sin descender a la averiguación exacta de su sentido literal según las reglas de la Hermenéutica. Sin duda que no se interpretará la Escritura "contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum..." (D. 786, 1.788); pero además el rigor científico exige que se haga uso de los criterios literarios que, presupuesta la crítica textual, atienden al valor de las palabras y de las sentencias, habida cuenta del contexto gramatical y lógico, así como de los llamados contexto psicológico y contexto óptico, para buscar en primer término el *sentido literal,* que es el que vale para argumentar. No porque el sentido típico carezca de fuerza probativa, siendo Dios su autor, sino porque este sentido típico no puede constar sino por el testimonio de la misma Escritura o por la declaración del Magisterio eclesiástico; y por esto no hay gran utilidad en el uso del sentido típico para la demostración. Son las recomendaciones de la ya citada reciente Encíclica sobre los estudios bíblicos, de la cual son estas palabras:

---

(22) Edit. Barcinone 1943, núm. 14. En cuanto a las versiones del original de los libros sagrados a la lengua vulgar, cf. *Acta Apost. Sedis* 34 (1943) 270, 271.

(23) *De locis,* lib. 2, c. 15; edit. Matriti 1754, t. I, págs. 141-152.

"Linguarum antiquarum cognitione et criticae artis subsidiis egregie instructus, exegeta catholicus ad illud accedat munus, quod ex omnibus ei impositis summum est, ut nempe germanam ipsam Sacrorum Librorum sententiam reperiat atque exponat. Quo in opere exsequendo ante oculos habeant interpretes sibi illud omnium maximum curandum esse, ut clare dispiciant ac definiant, quisl sit verborum biblicorum sensus, quem *litteralem* vocant, "ex quo solo—ut optime ait Aquinas—potest trahi argumentum" (24).

b) *El argumento de Tradición.*

Después de la Sagrada Escritura, otro lugar teológico propio y constitutivo, fuente de argumentos teológicos, es la *tradición*.

Pero cuando hablamos de un argumento *ex traditione* convendrá primero precisar qué entendemos en este caso por *tradición*. Si es *tradición* en sentido restringido, como es frecuente entenderla desde que el Tridentino y el Vaticano hablaron de las "*sine scripto traditiones*" (D. 783, 1.787); es decir, si se entiende por tradición aquella verdad revelada que no está contenida en la Sagrada Escritura; verbigracia, la perpetua virginidad de la Madre de Dios, el número de los sacramentos; entonces el argumento *ex traditione* consistirá en demostrar que tal verdad está en el depósito de las verdades reveladas transmitidas por los apóstoles, teniendo presente que no está en la Escritura. Pero la dificultad, aunque no imposibilidad, de hacer un argumento en esta forma es evidente en algunos casos, por la dificultad de precisar si una verdad está o no en la Escritura.

Por otra parte, el argumento de tradición, así entendida, sería factible para contadas verdades de la Teología; y para la mayoría de las verdades que se encuentran en los libros inspirados, el argumento de tradición sería imposible.

Pero podemos entender la palabra *tradición* y el argumento *ex traditione* no precisamente en este sentido restringido de *verdad revelada que no está en la revelación escrita*, sino en un sentido amplio de *verdad revelaba transmitida oral y autoritativamente por la Iglesia, ora esté en la Escritura, ora no lo esté.*

Y este sentido de la palabra *tradición* parece más conforme

(24) *Divino afflante Spiritu*, edit. Barcinone 1943, núm. 15.

con el sentido que tuvo primitivamente y con la práctica que ha venido siguiéndose en la formulación del argumento *ex traditione.*

Porque este sentido genérico de la palabra responde a lo que leemos en *2 Tessal., 2, 15*: "Itaque, fratres, state: et tenete traditiones, quas didicistis, *sive per sermonem, sive per epistolam nostram*". Y de semejante manera, en el Concilio Niceno segundo (a. .787): "Si quis omnem ecclesiasticam traditionem *sive scriptam, sive non scriptam* reicit, anathema..." (D. 308).

Y aun en los Concilios Tridentino y Vaticano, donde se trata de las tradiciones no escritas en los libros sagrados, la palabra *tradición* parece conservar este sentido genérico y no restringido, como se ve por las partículas añadidas que se encargan de especificar y determinar el sentido general. Y así leemos: "... perspiciensque [Sancta Synodus] hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et *sine scripto* traditionibus [hubiera bastado escribir "in libris scriptis et traditionibus", si éstas se contrapusieran a "in libris scriptis"], quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante *quasi per manus* traditae ad nos usque pervenerunt... [hubiera bastado el *traditae*, sin la explicación "quasi per manus"] (D. 783, 1.787) (25).

Entendiendo, pues, *tradición* en este amplio sentido de doctrina transmitida oral y autoritativamente por la Iglesia, ora esté en la Escritura, ora no, será posible hacer un argumento *ex traditione* aun para muchas de aquellas verdades de las cuales se haya formado un argumento *ex Scriptura*, ya que éste no se contrapone a aquél, sino que el uno podrá reforzar al otro.

Una y otra: Escritura y Tradición, contienen la doctrina revelada y son *lugares teológicos primarios*, porque ellos solos contienen todas las verdades reveladas, que son la base de todos los conocimientos y argumentos teológicos.

---

(25) Y este amplio sentido que corresponde a la palabra Tradición es también la opinión de quienes más de intento han estudiado recientemente el concepto de tradición: A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff* (1931); J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (1931), y *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums* (1934). Cf. J. Ranft, art. *Tradition* en *Lexikon für Theologie und Kirche.*

Ahora bien, ¿cómo haremos un argumento *ex traditione?* Se podrá hacer, como es sabido, de diversas maneras, recorriendo los diferentes *criterios* mediante los cuales se puede comprobar que una verdad está en la tradición divina.

Sin duda que es argumento válido de que una verdad pertenece a la tradición divina la enseñanza del magisterio auténtico, vivo y actual de la Iglesia, que la propone por tal; pero esto ha sido para nosotros punto de partida, y querer demostrar una tesis fundada en este magisterio precisamente por este magisterio, no sería demostración eficaz, en cuanto demostración; ahora se trata de justificar esta enseñanza y razonar por qué el magisterio contemporáneo de la Iglesia enseña y transmite esta verdad. El trabajo científico del teólogo busca las causas de esta enseñanza actual de la Iglesia, que tienen que hallarse en la doctrina anteriormente transmitida, y éste es el sentido del argumento *ex traditione.*

Por ser esta demostración de carácter histórico tendrá que acudir a las *fuentes o testigos de la tradición.*

Y estas fuentes serán unas de carácter oficial, en sentido el más restringido, y perentorias o definitivas: como las profesiones de fe ordenadas o aprobadas por los Concilios y Romanos Pontífices y las definiciones de los Concilios y Romanos Pontífices de épocas anteriores. Estos documentos manifiestan directamente y con toda certeza la fe de aquel tiempo y la doctrina recibida y enseñada por la Iglesia docente. Representan, por consiguiente, la tradición de la Iglesia y son criterio cierto y directo de ella para una época determinada. Y una demostración teológica que se basara en estos documentos primarios y oficiales de la Tradición fácilmente vendría a confundirse con la investigación de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico en épocas anteriores; lo cual no coincide adecuadamente con el punto de partida del trabajo teológico que hemos adoptado, porque en él fijamos preferentemente la atención en los documentos más accesibles y fáciles de interpretar del Magisterio eclesiástico contemporáneo o quasi-contemporáneo.

Mas para la plenitud de un argumento de tradición es evidente que no son de olvidar las *otras fuentes de carácter oficial,* que

informan sobre la doctrina transmitida en una época, pero que por sí no alcanzan un valor demostrativo perentorio y definitivo si no se agrega el raciocinio o la reunión de otros documentos. Tales fuentes son la legislación canónica de una época; las Encíclicas de los Papas, cuando en ellas no hablan *ex cathedra;* las determinaciones de las Congregaciones Romanas, sobre todo del Santo Oficio o del Indice en los tiempos pasados; las decisiones de los Concilios particulares; las pastorales de los Obispos...

El estudio de la Tradición, basándose en estos documentos oficiales de la Iglesia, es lo que en muchos autores se llama argumento *ex Ecclesia* o *ex Magisterio Ecclesiae.*

Pero hay otra fuente de carácter oficial, la Liturgia sagrada, que es la expresión del culto oficial de la Iglesia; y por su importancia como lugar teológico y fuente de argumentos, y por la escasa atención que a veces se le ha prestado, merece ser estudiada aparte.

La Liturgia como lugar teológico.

Mas, para no alargarnos ahora, nos contentaremos con resumir concisa y brevemente lo que con más detención en otra ocasión ha sido objeto de nuestro estudio.

Es conocida y clásica la fórmula "*Legem credendi lex statuat supplicandi*", citada en documentos recientes de los Pontífices, pero de origen muy antiguo en la Iglesia. Arrancando de Celestino I, que la proponía escribiendo a los obispos de las Galias, la encontramos después repetida en el *Indiculus de gratia Dei* o *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero arbitrio,* recogidas al parecer por San Próspero de Aquitania; y asimismo en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus,* de Gennadio Masiliense. Del principio establecido por esta fórmula deducen con frecuencia autoridades y argumentos en las controversias de la época San Agustín sobre todo, sirviéndose implícitamente de lo que Celestino I formuló de un modo explícito, y de parecida manera, San Próspero de Aquitania, San Jerónimo

y, en la Iglesia griega, San Basilio y un anónimo que refuta a los adopcionistas de los tiempos de Artemón (26).

Por el contenido de esta fórmula resulta que la norma o ley que determina lo que hay que creer depende de la Liturgia o ley de la súplica. Expresión curiosa y que podría parecer errónea, puesto que la fe y la norma de la fe es la que de hecho debe determinar la norma de la oración y de la Liturgia, que es una expresión práctica y externa de la fe. Antítesis o paradoja que ha dado lugar a controversias sobre la prioridad o posterioridad de la Liturgia con respecto al Dogma y a la Teología.

Si se nos permite exponer nuestra opinión, a nosotros nos parece que el *dogma* enseñado por el Magisterio, al menos ordinario, de la Iglesia (no decimos la *Teología*) es anterior a la Liturgia, con prioridad de naturaleza y tiempo: *a*), porque la Liturgia debe edificarse y siempre se edificó sobre el Credo; *b*), y para que la Liturgia fuera aprobada, siempre tuvo que aparecer conforme con el Dogma (y la Teología); *c*), y en muchos casos la institución de la festividad litúrgica es consecuencia posterior de una formulación dogmática o elaboración teológica (verbigracia, las fiestas y misas de Cristo Rey, Corazón de Jesús, Maternidad divina de la Virgen...).

Pero si la Liturgia es siempre tributaria del dogma, y en algunos casos también de la Teología, viceversa: la elaboración teológica de las verdades de la fe, es decir, la Teología con la investigación de estas verdades en casos dudosos y su formulación explícita, juntamente con la sistematización de las mismas, es tributaria de la Liturgia, porque en ella está implícito el argumento de tradición.

En efecto, si se trata de una liturgia particular de una igle-

(26) Cf. CELESTINO I. *Epist.* 21, c. 11; ML 50, 535.—S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* c. 8; ML 51, 209; DEXZINGER, *Enchirid symbol.* n. 139.—GENNADIUS MASSILIENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 30; ML 58, 987-988.—S. AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, c. 7 y 23; ML 45, 1.002, 1.031, 1.052; *Epist.* 217, ad Vitalem, n. 2 y 26; CSEL 57, 404, 421, 422.—S. JERÓNIMO, *Dialog. contra Luciferianos;* ML 23, 172.—S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium* c. 12; ML 51, 664.—S. BASILIO, *Lib. de Spiritu sancto*, c. 29; MG 32, 205.—EUSEB., *Hist. eccles.* v, 28; MG 20, 512-515. Entre las citas más modernas del principio *Legem credendi lex statuat supplicandi* en documentos pontificios, cf. Pío IX, Bula *Ineffabilis;* Collec. Lac. VI, 837.—Pío XI, Const. *Divini cultus;* AAS 21 (1929), 33.34.

sia, representa la expresión de fe, no de un solo Padre o maestro de aquella iglesia, sino de una serie de Padres y fieles que la introdujeron y en un transcurso de tiempo la practicaron; representa el testimonio de toda una iglesia, que unido al testimonio de otras podrá tener eficacia especialmente probativa para conocer la tradición o creencia de una época de la Iglesia universal. Y si se tratara de una Liturgia universal recibida, o impuesta para toda la Iglesia, implica un magisterio de la Iglesia que enseña aquella verdad a todo el rebaño de Cristo; y entonces tenemos un documento oficial que expresa directamente el culto de la Iglesia; pero que es indirectamente una manera, la más importante, de practicar el magisterio ordinario de la misma Iglesia. Son palabras de Pío XI: "La Liturgia es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia... No es la didascalía de tal o cual, sino la didascalía de la Iglesia" (27).

Otras fuentes para el estudio de la Tradición.

Otras fuentes para averiguar la tradición serán las actas auténticas de los mártires, en las cuales constan las verdades de que daban testimonio al morir. Y entre las obras literarias que son testigo de la misma tradición no podemos dejar de mencionar las obras de los Santos Padres y de los teólogos (y catecismos), que nos proporcionan otros tantos criterios o maneras de formar el argumento *ex traditione.*

No insistiremos en el desarrollo de cosas más conocidas. Porque es sabido que aquellos esclarecidos varones: a), de la antigüedad cristiana; b), eminentes por su doctrina ortodoxa manifestada en sus escritos; c), y por la santidad de su vida—llamados Padres de la Iglesia—, cuando hablan como testigos de la fe y doctores auténticos, según podrá colegirse del contexto y materia que tratan (como es cuando apelan a la tradición apostólica en lo que afirman se debe creer, o condenando la doctrina contraria como herética, o explicando los artículos de la fe en sus catequesis...); si estos Padres consienten moralmente todos, aun sólo aquellos de una época, o los de la sola Iglesia occidental, en aseverar que una doctrina pertenece a la fe, este consentimiento será, como es sabido, criterio válido de divina tradición.

Es más: en las cuestiones más graves de la fe podrá bastar el con-

(27) Cf. B. CAPELLE, O. S. B., *Le S. Siège et le mouvement liturgique* en *Cours et conférences des semaines liturgiques. Le vrai visage de la Liturgie. XIV. Mons 1937* (Louvain), págs. 256, 258.

sentimiento de algunos Padres más eminentes que fueron como cabeza de los demás. Es lo que sucedió en el concilio Efesino, modelo de argumentación patrística (28), que con alegar doce Padres contra Nestorio da la causa por resuelta (29). Por esto, para llevar a cabo un argumento patrístico eficaz no será menester alegar todos los Padres de la Iglesia (lo cual manifiestamente sería difícil de realizar), ni siquiera todos los de una época: bastarán los principales y más señalados en las diferentes iglesias, con tal que de ello se deduzca la universalidad de la doctrina.

Ni será menester demostrar *positivamente* que de una doctrina se verifica *a la vez* su universalidad geográfica—su antigüedad hasta los apóstoles—, y el consentimiento unánime de todos los doctores. El canon del Lirinense "In ipsa ecclesia catholica magnopere curandum est ut id teneamus quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est... hoc ita demum fiet si sequamur *universitatem, antiquitatem, consensionem*" (Commonit. c. 2) debe entenderse en sentido afirmativo disyuntivo y no colectivo al tratar de aplicar las notas que contiene.

Mas, aunque no se llegue a formar un verdadero argumento patrístico con los testimonios de un número suficiente de Padres escogidos, siempre serán argumentos probables—dada la aprobación de la Iglesia en favor de los Padres—los testimonios de algunos de ellos, si la doctrina por otra parte no se demuestra errónea o improbable; y, junto con los llamados *escritores eclesiásticos*, podrán robustecer un argumento histórico de consideración, que podrá todavía confirmarse con otras pruebas...

Otro criterio para conocer con certeza la tradición divina es, como es sabido, *el consentimiento moralmente unánime de los teólogos escolásticos* que florecieron desde el siglo XII al XVIII en aquellas escuelas que estaban bajo el régimen de la Iglesia, cuando tienen una doctrina por revelada. No tienen cada uno de ellos, sino muy pocos, la aprobación de la Iglesia, como la tienen los Padres; pero su testimonio puede ser en muchos casos más preciso y técnico que el de los Padres, cuyas obras son más oratorias o literarias.

Este testimonio unánime de los teólogos será fácil aducirlo para argumentar en pro de muchas verdades de la Teología, como se deja entender por sí mismo, y se podrá dar por supuesto en muchas de ellas. Como, por otra parte, los teólogos tuvieron que servirse de otros criterios anteriores a ellos, es decir, tuvieron que servirse de los Padres y de los documentos del Magisterio para formar un argumento *ex traditione*, será

---

(28) Escribió sobre este asunto J. Madoz, S. I., *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patrística.* Estudios Eclesiásticos, 10 (1931), 305-338.

(29) Cf. Vincentius Lirinensis, *Conmonitor.*, c. 30; J Madoz, S. I., *El Conmonitorio de S. Vicente de Lerins.* Traducción castellana con comentario. Madrid, 1935, pág. 139, en la nota.

preferible constituir el argumento de tradición sirviéndose siempre que se pueda de las fuentes más primitivas que sea dado.

Distinción entre los argumentos de Escritura y Tradición y los trabajos de Teología bíblica y patrística.

Es evidente que convendrá realizar los argumentos de Escritura y Tradición con el auxilio de las ciencias críticas, filológicas e históricas, que, sin perjuicio de la autonomía que les es propia, se subordinarán a las necesidades de la Teología, para que el teólogo verifique su función positiva con todas las garantías de acierto que dan la técnica y pericia humanas; pero a la luz de la fe y del Magisterio eclesiástico, que también en esta labor positiva le guardan en su camino y le previenen contra posibles extravíos. Todos desean el carácter plenamente científico de estos argumentos, que convendrá realizar con un examen pleno de los documentos, sin fragmentaciones de mero manual o de estudiantes poco aprovechados, con cita de memoria de un texto que no se lee en su contexto, para creer que de este modo se ha verificado una prueba validísima...

Así se pierde el contacto con la palabra de Dios bebida en su misma fuente, y perdido el ambiente del contexto, se incurre fácilmente en aquellos censurables contrasentidos bíblicos que se repiten y transmiten sin crítica y sin verdad; o se da pábulo a extremos de sutileza en torno de alguna palabra o frase que carecen de real fundamento en la palabra inspirada de Dios.

Nadie duda, por consiguiente, que conviene realizar el argumento de Escritura con toda la solidez y pericia que dan las ciencias bíblicas y la exégesis bien cimentada. Porque sería demasiado pueril pensar que el conocimiento sólido y exacto de la Escritura es función reservada al exegeta, y que no toca a los demás. La Escritura Sagrada es el alma de toda la Teología; y el alma tiene que vivificar con su presencia y virtud todas las partes del organismo.

Y esta solidez crítica y científica que exigimos todos en el argumento de Escritura, en su tanto y proporción la exigiremos también en el argumento de Tradición.

Pero convendrá distinguir bien el trabajo propio de la Teología dogmática en estos argumentos de Escritura y Tradición

de otros trabajos similares propios de las llamadas Teología bíblica y Teología patrística (30).

Porque no creemos que sea necesario para un argumento válido de Escritura y Tradición presentar y resumir con tendencia de alta ciencia y exhaustiva investigación todos los textos de los libros sagrados que pueden mencionarse en torno a una cuestión teológica, presentándolos, verbigracia, según el orden en que cronológicamente han aparecido en el curso de la inspiración y composición de los libros santos. Todos estos trabajos de conjunto son propios de la Teología bíblica y con utilidad son consultados y tenidos en cuenta por el dogmático; pero el fin que la Teología bíblica y la Teología dogmática pretenden en sus respectivas investigaciones es diverso. Aquí se tiende a probar una tesis; se va a un resultado que previamente se conoce y se trata de justificar; el camino es regresivo y ascendente. Allí, en la Teología bíblica y patrística, la tendencia es a investigar el conjunto de las enseñanzas de los autores inspirados o de los Padres, en total o en una época, libro o escuela, cuyos resultados previamente no se conocen y se trata de averiguar; el camino es progresivo y descendente. El sentido de estas ciencias y el aspecto que consideran en la Escritura y Tradición son distintos en una y en otras, aunque relacionados mutuamente. Porque, como hemos indicado, a la Teología dogmática le interesan las investigaciones y conclusiones de la Teología bíblica y patrística; y la Teología bíblica y la Teología patrística no pueden menos de tener presentes los principios y resultados de la Teología dogmática, para la interpretación cierta y segura de sus fuentes de investigación.

LA TEOLOGIA POSITIVA

El denominador común que hallamos para estas Teologías bíblica, patrística y dogmática en su investigación y formulación de los argumentos de Escritura y Tradición es el de *Teología positiva*, que a todas ellas puede aplicarse.

En la Teología positiva se trata de una función teológica que

(30) Insistió en este particular J. A. DE ALDAMA, S. I., *Problemas de Metodología teológica moderna*. Las Ciencias, año VI, pág. 414.

se desarrolla poderosamente desde los comienzos de la Edad Moderna, en vista de la necesidad de justificar ante los protestantes y ante los humanistas y filólogos del Renacimiento el contenido cierto que nos da la revelación y enseña la Santa Iglesia.

Persiguiendo en sus orígenes esta Teología positiva veremos que se alza brillantemente en los Petavios y Tomasinos, florece poderosamente en Belarmino, se armoniza maravillosamente con la escolástica en los Suárez y en muchos de los teólogos de la Edad de Oro de nuestra Teología, y ya aparecen huellas de la misma en Melchor Cano, al final de sus *Lugares teológicos*, aunque él conserve la orientación tradicional de la Teología; y la misma Escolástica del Medio Evo ¿qué es sino la transmisión del contenido patrístico de las épocas anteriores?

Pero ya Melchor Cano, haciéndose eco de las nuevas corrientes nacidas con los tiempos, señalaba la particular necesidad de esta Teología positiva, sirviéndose de estos conceptos:

"... Nec scholasticorum laudi, quam multorum saeculorum firmavit opinio, detrahere quicquam volo. Sed ingenue ac libere dico, quid in illis desideretur, quidque illi praestarent homines ingenio doctrinaque praestantes, nisi disserendi artem neglexissent. Nam quod spectat ad argumenti inveniendi rationem, fontes quosdam videntur etiam ignorasse: adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt. Quotus enim quisque ex traditionibus Christi et apostolorum argumentatur? Atque ex conciliis raro, ex sacris litteris non adeo frequenter, ex historia vix semel. At mea quidem sententia nemo poterit omni laude esse cumulatus Theologus, nisi et erit horum locorum omnium scientiam consecutus, et ex eis promptum, expeditumque pararit ad argumentandum usum..." (31).

Función capital sin duda y sumamente importante la de la Teología positiva, que vemos realizada en nuestros días en magníficos trabajos históricos, editados, verbigracia, por el *Instituto Católico de París*, o en otras bibliotecas y colecciones de investigación, cuyos frutos han sido preferentemente de naturaleza positiva; función hoy más comprendida de la Teología, egregiamente ponderada por Ferdinand Cavallera, S. I., en su artículo "*La Théologie positive*", publicado en 1925 (32).

Con tales promesas, que provienen de los frutos ciertos ya

(31) *De locis*, lib. 12, c. 3; edit. Matriti 1754, t. II, pág. 140.

(32) F. CAVALLERA, *La Théologie positive*. Bulletin de Littérature ecclésiastique, 26 (1925), 20-42.

obtenidos, la Teología positiva contribuirá no sólo a demostrar la identidad que existe entre lo propuesto por el Magisterio eclesiástico y las fuentes de la revelación; pero aun para investigar directamente y hallar en las fuentes aquello que tal vez todavía no ha sido explícitamente propuesto por el Magisterio.

Y no cabe dudar que es el deseo muy explícito del Magisterio eclesiástico contemporáneo que el teólogo se sirva de la teología positiva y use de las armas de las ciencias críticas e históricas, como de despojos, para hacerlas servir a la fe. Oigamos, en efecto, los consejos que en torno a la Teología positiva formulaba Pío X en su Encíclica *Pascendi*:

"... *in magna et multiplici disciplinarum copia quae mentis veritatis cupidae obiicitur, neminem latet sacram Theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit, ceteris scientiis et artibus officium incumbere, ut ei inserviant ac velut ancillarum more famulentur* [Leo XIII, Litt. Ap. *In magna*, 10 Decembris 1889]. Addimus heic, eos etiam Nobis laude dignos videri, qui, incolumi reverentia erga Traditionem et Patres et ecclesiasticum magisterium, sapienti iudicio catholicisque usi normis (quod non aeque omnibus accidit) theologiam positivam, mutuato a veri nominis historia lumine, collustrare studeant. Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda: id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur" (33).

IV

LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Las palabras últimas del párrafo anterior nos invitan a tratar de esta otra función teológica, que practicada y llevada a gran florecimiento en las escuelas teológicas de la Edad Media ha recibido el nombre de Escolástica. Para ella son también los elogios y recomendaciones de la Iglesia, y en mayor escala que para la Teología positiva, precisamente por los ataques que contra la Escolástica se han dirigido en los últimos tiempos. Oigamos algunos de estos ataques:

(33) Acta S. Sedis, 40 (1907), 640-641.

Entre los errores del *Sínodo Pistoriense* encontramos el siguiente:

"76. Insectatio qua synodus scholasticam exagitat velut eam, quae viam aperuit inveniendis novis et inter se discordantibus systematibus quoad veritates maioris pretii, ac demum adduxit ad probabilismum et laxismum..." (D. 1.576.)

Y entre las proposiciones que hubieron de ser suscritas por *Agustín Bonnetty* (Decreto de la S. Congreg. del Indice, 11 de junio 1855) leemos la siguiente:

"Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint." (D. 1.652.)

También contra la doctrina de *Günther*, poco simpatizante con los escolásticos, se pronunció Pío IX (Breve de 15 de junio de 1857) (D. 1.657); y más adelante el mismo Pontífice (21 diciembre de 1863) reclamaba contra la opinión propagada en Alemania *adversus veterem scholam* (D. 1.680).

Y en el *Syllabus* se proscribía esta proposición:

"Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt." (D. 1.713.)

A la defensa realizada por *Pío IX* siguieron las recomendaciones encarecidas de *León XIII*, quien en la Encíclica *Aeterni Patris*, que marca la renovación de los estudios escolásticos, decía:

"[Theologiam] multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet; sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum Fidei propugnaculum* esse perseveret" (34).

Y en la misma Encíclica prodiga sus alabanzas a los escolásticos, los cuales "Magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque

(34) Enchir. cleric., núm. 423.

uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem" (35).

Describe a continuación, con palabras de Sixto V (Bulla *Triumphantis Ierusalem*, 15 marzo 1588), la índole y dotes de la Escolástica, que la hacen temible a los adversarios:

"... apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispositio tamquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones, et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, haereticorum mendacia, multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta, pateflunt et denudantur..." (36).

Y *Pío X*, en vela contra el modernismo, decía:

"..... [Modernistae] philosophiam ac theologiam scholasticam deridendent passim atque contemnunt. Sive id ex ignorantia faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticae methodi coniungi semper; nullumque est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum..." (37).

Los elogios y recomendaciones de la Escolástica se repiten por la *S. Congregación de Seminarios* (9 de octubre de 1921) *ad episcopos Germaniae*, donde se recogen las recomendaciones pontificias anteriores (38).

Pero no vamos a agotar la materia resumiendo aquí todo lo que se ha escrito últimamente en alabanza de la Teología especulativa y escolástica.

En alabanza de la auténtica Teología especulativa y de la auténtica Teología escolástica. Porque no se puede negar que también a veces por parte de algunos escolásticos ha habido sus excesos, como los ha habido por parte de los positivos. Así como éstos se han entretenido a veces en mera filología y en fría crítica o historia estéril de cuestiones secundarias, olvidando el introducir a los alumnos en un trato reposado y personal con la palabra de Dios, para beberla y gustarla en las fuentes límpidas de la Escritura y de la Tradición, así no han faltado teólogos

(35) Enchir. cleric., núm. 414.
(36) Enchir. cleric., núm. 415.
(37) Acta S. Sedis, 40 (1907), 636-637.
(38) Enchir. cleric., núm. 1132.

escolásticos que se perdieron en cuestiones de puro bizantinismo, de las cuales señalaba recientemente algunos ejemplos el R. P. *Timoteo Zapelena* en un ponderado artículo (39), en que examina las acusaciones levantadas últimamente contra el método teológico de la Escolástica en un libro prohibido por el Santo Oficio el 6 de febrero de 1942 (40).

Por esto no queremos hablar aquí de una escolástica que recrimina Melchor Cano, y con él todos los varones prudentes, en el libro VIII de sus *Lugares teológicos*, cuando expone la autoridad de los doctores escolásticos. No quiere defender una doctrina escolástica destituída de los fundamentos de la Sagrada Escritura, y por eso dice que es miserable tal doctrina:

"Sed in omni oratione memento, lector, eam me defendere scholae doctrinam, quae sacrarum litterarum fundamentis constituta sit. Ex quo id efficitur, quod ego magno cum assensu omnium dicere me video, miseram esse scholae doctrinam quae se titulis magisterii defendat: *miseram etiam, atque haud scio an multo magis, quae detracta scripturae sacrae auctoritate, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur.* Imo ne de rebus divinis quidem, sed nec de humanis, verum de his, quae nihil ad nos attinent. Intelligo autem fuisse in schola quosdam theologos ascripticios, qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverint, et vanis, invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes, ediderint in theologiam commentaria, vix digna lucubratione anicularum. Et cum in his sacrorum Bibliorum testimonia rarissima sint, conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis sanctis oleant, nihil ne ex gravi philosophia quidem, sed fere e puerilibus disciplinis: scholastici tamen, si superis placet, theologi vocantur, nec scholastici sunt nedum theologi, qui sophismatum faeces in scholam inserentes, et ad risum viros doctos incitant, et delicatiores ad contemptum.

Quem vero intelligimus scholasticum theologum? Aut hoc verbum in quo homine ponimus? Opinor in eo, qui de Deo rebusque divinis apte, prudenter, docte e litteris institutisque sacris ratiocinetur. Quod etsi ita esse pluribus verbis postea disserendum est, illud tamen nunc brevi confitendum est, nisi qui is sit, esse theologum scholae neminem.

Intelligo etiam in schola fuisse nonnullos quasi ad discordiam natos,

(39) *Problema theologicum.* Gregorianum, 24 (1943), 23-47.

(40) L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique;* Acta Apost. Sedis, 34 (1942), 37. Cf. *Adnotationes ad decretum Sti. Officii 6 Februarii 1942;* Periodica de re morali... 36 (1942), 184-188, donde se censura en este libro (juntamente con otro prohibido al mismo tiempo, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, por M.-D. Chénu) la menor estima de la Escolástica que se muestra acumulando el ridículo sobre ella y sintiendo además falsamente sobre el progreso dogmático.

qui tum optime discruisse se putant, cum contra doctiores dixerint, ut non tam verum invenisse velle videantur, quam adversarios convincere concertationibusque et rixis totas chartas implere. Atque hos, sunt in ecclesia multi, qui tanquam milites auctorati vel tuentur vel impugnant, et tota eorum de re theologica disputatio, partium studium est, contentio atque dissidium. Quos ego probare nec debeo nec possum..." (41).

Larga ha sido la cita en que se fustigan algunos vicios más corrientes en los falsos escolásticos. Pero tampoco incurriremos en la opinión simplista y falta de horizontes de aquellos que reputan bizantinismo escolástico todo lo que carece de una utilidad científica inmediata por ellos imaginada. Para éstos serviría de respuesta la *Determinatio Facultatis* [*Parisiensis*] *super Colloquia Erasmi*, censurando en 16 de mayo de 1526 algunas proposiciones de éste:

"... Post haec reprehendit modum disputandi theologorum, non intelligens propterea theologos non vacillare in fide, quia quaestiones de his faciunt quae ad fidem spectant, non enim per huiusmodi quaestiones de fide dubitatur, sed per eas fides explicatur apertius" (42).

Así es: por la Escolástica, *fides explicatur apertius;* como nos toca ya declarar, tratando de la naturaleza de la Escolástica.

NATURALEZA DE LA ESCOLASTICA

El carácter razonador y científico del conocimiento teológico tiende a buscar más y más en su objeto, penetrando en sus causas y razones que se incluyen en él y leyendo en el interior lo que contiene.

Por la Teología positiva se ha obtenido ya la razón de las proposiciones doctrinales dogmáticas del Magisterio, viendo cómo se contienen en las fuentes de la revelación; el entendimiento se adhiere a ellas por la fe, en virtud de la propuesta del Magisterio infalible de la Iglesia, o también por la investigación cierta de los mismos teólogos. Lo que se posee se posee por la fe. Ahora la fe quiere ahondar más en su objeto. *Fides quaerens intellectum,* cifra del plan de la Escolástica. Es lo que pretendían

(41) *De locis,* lib. 8, c. 1; edit. Matriti 1754, t. I, págs. 485, 486.

(42) Cf. R. G. Villoslada, S. I., *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam.* Estudios Eclesiásticos, 17 (1943), 77-78.

los Padres griegos con su γνῶσις que en Clemente de Alejandría, propuesta la γνῶσις o conocimiento elemental de la doctrina de la fe, es una demostración ulterior, firme y estable, del conocimiento recibido por la fe y edificada sobre la fe (43). Y lo que San Agustín exponía con su piedad característica en los libros *De Trinitate* exhortando a alguna penetración del misterio:

"Et certe, cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo *ut intelligant*, id est, ut *quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide* Quis hoc prohibeat? imo vero ad hoc quis non hortetur..." (44).

Y poco más abajo: "... Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et *desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi...*" (45).

Es lo que Anselmo de Canterbury sintetiza en la expresión "*Credo ut intelligam*", envuelta en un contexto de belleza soberana que no podemos menos de transcribir:

"Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligan... Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus..." (46).

Y es lo que Alejandro de Hales escribía en la *Suma* que se le atribuye, señalando la diferencia entre esta ciencia y las humanas:

"... haec scientia primo generat fidem et postmodum mutato corde per fidem operantem per dilectionem generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere; in aliis vero ipsum intelligere introducit credere; eo enim quod intelligit, assentit" (47).

Todo este pensamiento tradicional sobre el valor y significado de la especulación humana, cuando considera reflejamente las

(43) *Stromata* VII, c. 10; MG 9, 481; edit. Stählin. VII, 57.
(44) *De Trinit.*, lib. 15, c. 27, núm. 49; ML 42, 1096.
(45) *De Trinit.*, lib. 15, c. 28, núm. 51; ML 42, 1098.
(46) *Proslog.*, c. 1 y 2; ML 158, 227.
(47) *Summa, Tractatus introduct.*, q. 1, c. 1, ad 4; edit. Quaracchi, I, 3.

verdades reveladas, lo concretó bellamente el Vaticano, enseñando la manera de realizarlo, cuando habla del doble orden de los conocimientos, natural y sobrenatural, y de lo que puede la razón humana *fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (D. 1796).

FUNCIONES DE LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Pero ¿cuáles son las funciones propias de la Teología escolástica?

Por los textos que acabamos de citar se ha podido ver que en ella se trata de una deducción y construcción racional de las verdades reveladas y de las enseñanzas en ellas contenidas o con ellas relacionadas.

a) *Razonar las verdades reveladas por medio de otras verdades reveladas.*

Y ante todo, lo primero parece que ha de ser organizar todo el depósito revelado en sus mutuas conexiones, según sus relaciones de mutua inclusión y según sus relaciones de cognoscibilidad en sí y con respecto a nosotros. Porque hay unas verdades reveladas que pueden ser la razón de otras; y así será labor científica hacer patentes y poner en evidencia estas razones o inclusiones, declarando y manifestando estas verdades menos conocidas por su conexión con otras más conocidas.

Lo cual es propio de la ciencia perfecta de Dios, que ve los efectos en sus causas, las propiedades en las esencias, y todo en Él. La Teología, que es una participación de la ciencia divina, en cuanto procede de lo admitido por la fe, podrá, por consiguiente, organizar las verdades reveladas procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, juntando lo secundario con lo primario, y relacionando unas verdades con otras. Es lo que indica Santo Tomás en el artículo 8.° de la cuestión 1.ª de la 1.ª parte de la

Suma, donde, citando el ejemplo de San Pablo (*1 Cor.,* 15), que demuestra y razona el dogma de nuestra resurrección sirviéndose del dogma de la Resurrección de Jesucristo, dice que "haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut apostolus, *1, ad Cor., 15,* ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam". Y así—continúa el santo más abajo (ad primum)—, "licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est".

De esta suerte la Teología investiga la raíz de las verdades reveladas y trata de conocer el *quomodo sit verum* y *propter quid sit verum;* y las verdades reveladas secundarias se podrán conocer en las primeras, que son los artículos de la fe, como las debilidades corporales de Cristo se podrán admitir y conocer su razón por su función de Redentor; y se tenderá a verlo todo en las dos verdades fundamentales: Dios en sí, trino y uno, y Dios que actúa *ad extra* con un misterio de amor creador y redentor.

Esta concepción teológica, que es propia de Santo Tomás, viene a ser también la del R. P. *R. Gagnebet,* conocido por sus artículos sobre la *Teología especulativa* (48). Es propio del conocimiento científico conocer la *razón de ser* de las propiedades, viéndolas en los principios esenciales. Y así, será propio del conocimiento teológico ver la conexión entre las verdades reveladas y los principios que son los artículos de la fe (Credo); éstos a su vez son conclusiones para la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y así la Teología trata de llegar a ver en la divinidad la razón de todo lo que sabemos naturalmente de Dios y de todo lo que nos ha revelado.

Admitimos esta concepción teológica en lo que tiene de *afirmativa;* disentiríamos de ella en lo que pueda tener de *exclusiva.*

Corresponden, en efecto, a la Teología especulativa otras funciones, como pronto explicaremos. Pero esta conexión de unas

---

(48) *La nature de la Théologie speculative.* Revue Thomiste, 44 (1938), 1-39, 213-255, 645-674. Véase el resumen del sistema de Gagnebet formulado por J. Solano, *El Problema teológico,* págs. 49, 54.

verdades reveladas con otras es el fundamento de una labor principal y capital de la Teología, que se realiza con la *analogía de la fe* y con aquellos trabajos que presentan (como lo hizo *M. Scheeben* en su obra *Mysterien des Christentums*) la conexión orgánica que reina entre los misterios del Cristianismo. Es lo que ya indicó el Concilio Vaticano, cuando alude a aquella inteligencia de los misterios que consigue la razón iluminada por la fe, *e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (D. 1796).

Pero añade también el Vaticano otra razón de la inteligencia que la razón puede alcanzar de los misterios, a saber: "*ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*" (D. 1796), en lo cual tenemos expresada otra función propia de la Teología.

b) *Explicación de las verdades de la fe.*

La razón, en efecto, podrá declarar y explicar las verdades propuestas por la fe, aun aquellos misterios que trascienden el conocimiento natural creado, mediante las analogías y semejanzas de aquello que conoce en el universo natural. De esta manera podrá penetrarlas y, sin llegar a demostrar los misterios de primer orden, podrá hacerlos comprensibles con razones de conveniencia y congruencia, como, según opinión de muchos, pretendía Raimundo Lulio en la declaración de los misterios.

Es lo que bellamente escribe el Angélico, cuando en la *Summa contra Gentiles* (lib. 1, c. 8) enseña la manera cómo se ha la razón humana respecto a la verdad de fe; la cual, si bien sólo es manifiesta a los que ven la divina substancia, puede sin embargo declararse, no *demonstrative*, mediante semejanzas y analogías. "Utile tamen est—continúa el santo—ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis (c. V, in fine) apparet.

"Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic

dicit, in libro *de Trinitate* (49) loquens de huiusmodi veritate: "Haec credendo incipe, percurre, persiste; etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcano interminabili nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse."

Ni sería ajeno de la doctrina sagrada—como lo hace la Sagrada Escritura—explicar con metáforas las verdades de la fe; según manifiesta abiertamente Santo Tomás al tratar de la naturaleza de la Teología (Summa Theol. 1 p., q. 1. a. 9, in corpore). Y así escribe que es conveniente a la Sagrada Escritura (que es la *sagrada doctrina*, o le conviene también a ella esta denominación) enseñar lo divino y espiritual bajo la semejanza de lo corporal, acomodándose Dios de este modo a la naturaleza del hombre, que por lo sensible viene al conocimiento de lo inteligible; y usando palabras del Pseudo-Dionisio [De coelesti Hierarchia, c. 2 (50)], dice que "es imposible que nos luzca el rayo divino, si no es velado con la variedad de los sagrados velos".

Lo cual es seguir el ejemplo de San Agustín, que en su tratado *de Trinitate* procura iluminar el misterio con las analogías y comparaciones del mundo creado.

c) *Deducción de nuevas verdades.*

Otra de las funciones de la Teología especulativa, además de la declaración de las verdades formalmente reveladas, es la deducción de otras nuevas que no estén contenidas formalmente en el depósito de la revelación. Se trata, por consiguiente, de la penetración del dogma en sus *virtualidades*, para ver qué es lo que contiene en germen y puede ser deducido por conclusión de nuestro raciocinio.

Y aquí entra el problema de la Filosofía en Teología, para que con el auxilio de la primera pueda la segunda llegar a sus deducciones.

---

(49) Cf. HILARIUS, *De Trinit.*, lib. 2, núms. 10-11; ML 10, 58-59.
(50) Cf. *De coelesti Hierarchia*, c. 2; MG 3, 136-140.

En Santo Tomás y en la Teología de la Escuela encontramos el modelo de utilizar una Antropología filosófica de matiz aristotélico para explicar y organizar racionalmente las doctrinas reveladas sobre el Verbo encarnado; y en el tratado *de sacramentis* los conceptos filosóficos de causa y signo servirán para declarar el contenido dogmático de la doctrina revelada; y los esquemas aristotélicos sobre las virtudes encuadrarán el estudio de las virtudes morales en la 2.ª 2ae. Por esto explica el santo la utilidad que estas disciplinas humanas pueden reportar para la ciencia sagrada sin detrimento de la dignidad de ésta, *ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur*. Oigamos sus palabras:

"... haec scientia [sacra] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis: sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex eis quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur" (1, q. 1, a. 5 ad 2).

Y así resulta que *ista doctrina* [la Teología] *habet pro principiis primis articulos fidei... et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia* (51).

Porque no se trata en Teología de un procedimiento puramente dialéctico a lo Abelardo, que es insuficiente para el pensar y especular teológico, sino que la razón y las artes liberales están en servidumbre, como aparecerá en Hugo de San Víctor, en Pedro Lombardo y en los grandes escolásticos.

El trabajo teológico se funda en la palabra de Dios, va con la palabra de Dios y es sobre la palabra de Dios... Por esto la Filosofía tendrá el papel modesto de *ancilla*.

Por estas razones no será difícil comprender los elogios que León XIII dedica a la Filosofía en la encíclica *Aeterni Patris*.

(51) *In 1 Sent.*, Prolog., a. 3, q. 3, solutio II.

recordando el aprecio que de ella hicieron los Padres, y en particular aquellas palabras de San Agustín que en su libro *de Trinitate* atribuye a esta ciencia: *illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (52).

Elogios nada extraños para quien tenga presente cómo la Filosofía prepara el camino de la fe demostrando sus preámbulos y auxiliando, juntamente con la Historia, para las demostraciones de la Apologética; y cómo contribuye eficazmente a la refutación de las impugnaciones de dogmas particulares con apologías adecuadas.

Y todavía hay más, como lo dice el mismo León XIII en la mencionada Encíclica, aludiendo a la parte que le corresponde en la organización de los conocimientos teológicos adquiridos:

"Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque olcis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant; demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur" (53).

d) *La sistematización científica de los conocimientos teológicos.*

Pero vayamos ya a otra función de la Teología escolástica, para la cual señalaba hace poco León XIII el cometido que en ella puede desempeñar la Filosofía: "ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaequae locis convenienter dispositae et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant" (54).

Porque es propio de una ciencia clasificar y sistematizar los conocimientos adquiridos, para que, trabados entre sí, más fácilmente den la impresión necesaria de un todo armónico, y la memoria lógica los recuerde y reavive en la conciencia más prontamente.

---

(52) *De Trinit.*, lib. 14, c. 1, núm. 3; ML 42, 1037.
(53) Enchir. cleric., núm. 404.
(54) Enchir. cleric., núm. 404.

Así se reproduce aquella impresión de orden y jerarquía que reinaba, no sólo en las *Sumas* teológicas del Medio Evo cuando los doctores, después de comentar el libro de las Sentencias, ordenaban por propia cuenta y síntesis los resultados adquiridos; pero aquel mismo orden que, en un conjunto mayor, florecía en la amplia universidad de todas las ciencias de la Edad Media, cuando las artes liberales y la Filosofía, como *ancilla*, servían a la Reina, que era la ciencia sagrada; en aquellos tiempos en que San Buenaventura pudo escribir el sugerente tratado *Reductio artium ad Theologiam*, de título tan sintetizador. Primado real de la ciencia que se llama y es sagrada, porque parte de la fe, continúa a la luz de la fe y desemboca en un conocimiento más profundo de la fe.

Tan importante se ha considerado este elemento de la sistematización de los conocimientos teológicos para constituirlos en plena ciencia, que no falta quien coloque los comienzos de la Teología en San Juan Damasceno para el Oriente (siglo VIII) y en el período que media entre San Isidoro y San Beda para el Occidente (siglos VII y VIII), porque tienen por esencial de la Teología este concepto de *síntesis sistemática* (55).

Y así, si muchos autores hablan de obras teológicas de los Padres, entienden síntesis sistemáticas o algo que se les acerque, cuando aquellos Padres más antiguos escribían para la edificación o para la defensa particular de algún dogma.

El sujeto de la Teología.

La organización sistemática de los conocimientos teológicos suscita la cuestión del punto central o núcleo en torno del cual deben reunirse. Nos parece que en este particular hay cabida al punto de vista y consideración del espectador, y que este punto de vista puede ser decisivo para agrupar de una manera y no de otra los conocimientos de la Teología, que, como es sabido, tiene

---

(55) M. GRABMANN en su libro *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg i. B. 1933), Einleitung, II (págs. 15, 16), propugna que durante el período patrístico, y hablando en líneas generales, "la Teología no fué tratada como un orgánico *corpus doctrinae*".

por objeto material a Dios y las cosas divinas o las creadas que a Él se refieren.

No han pasado todavía muchos meses desde que en un acto público, general de toda la Teología, celebrado en la Facultad teológica granadina, se ha adoptado como punto de referencia *la vida de Dios;* y así leemos en el programa de las tesis que se defendieron los siguientes epígrafes: I. De vita ad vitam divinam cognoscendam (Teología fundamental): *a) Criteriologia religiosa supernaturalis; b) Revelationis christianae factum et modus; c) Fontes revelationis de vita divina.*—II. De vita divina in ipso Deo (De Deo uno et Trino).—III. De vita divina hominibus primo communicata (De Deo creante et elevante).—IV. De amissione vitae divinae per peccatum (De peccato originali et personali). V. De restitutione vitae divinae per Redemptionem (De Verbo incarnato. Mariologia).—VI. De organismo novae vitae divinae in homine (De gratia, de virtutibus).—VII. De mediis ad vitam divinam suscipiendam et augendam (De Ecclesia ut de Corpore Christi mystico, de sacramentis).—VIII. De sorte finali vitae divinae in homine (De novissimis). (56.)

Por otra parte, en la novísima edición de las acreditadas *Institutiones Theologiae dogmaticae* de Ludovico Lercher, S. I., se adopta en la sistematización un punto de referencia que toma a Cristo por objeto central; y así leemos como títulos de los tratados hasta ahora publicados en la parte dogmática: Tom. II. Mysterium Cristi in sua origine et praeparatione (De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante). — Tom. III. Mysterium Christi in opere reparationis objectivo: I. *Reparationis fundamentum physicum: Mysterium Verbi incarnati* (Christologia).—II. *Reparationis nostrae indoles propitiatoria: Mysterium reconciliationis* (Soteriología).—III. *Reparationis nostrae indoles paedagogia.* — IV. *De ancilla — Matre Domini — Salvatoris* (Mariología).—Tom. IV/1. Mysterium Christi in sua plenitudine perenni: Caput prodromon. *Doctrina de Corpore Christi mystico.*—I. *De gratia iustificante et sanctificante.*—II. *De virtutibus supernatu-*

(56) "*Theses de universa sacra Theologia seu de Deo vivente vitamque suam creaturis communicante, quas in Facultate Theologica Collegii Maximi Cranatensis S. I. defendet P. Josephus Diez-Alegría eiusdem Societatis scholasticus Quinquagesimo recurrente anno ab ipsius Collegii instauratione, 30 junii 1944...*"

ralibus.—III. *De donis Spiritus sancti*. -IV. *De gratia actuali*.— Conclusio. *De perfectione christiana* (57).

Estas son las líneas más salientes de un curso dogmático, todavía por completar, que organiza la Teología en torno al *mysterium Christi*. Y de parecida manera no hace mucho que Jürgensmeier organizaba la Ascética en torno al principio del Cuerpo místico de Jesucristo: *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*".

Por esto creemos que podrán ser diversas las concepciones teológicas que traten de sistematizar y dar cuerpo a la Teología, según el ángulo de observación y enfoque en que se coloque el teólogo. Según sea este mismo punto de vista podrá ser distinto el objeto central que se considere en la Teología; o lo que es lo mismo, el *sujeto* de la Teología; es decir, la base de referencia y sustentación principal de las realidades y verdades que estudia la Teología; no el sujeto *en el cual* está la ciencia, sino el sujeto *del cual* y *acerca del cual* investiga esta ciencia.

En Santo Tomás vale para determinar este sujeto de la Teología, más que la materialidad del objeto, la forma o razón en que se considera; y generalmente se admite con el Angélico Suma teol. 1, q. 1, a. 7) que Dios es el sujeto de la Teología; porque así como se asigna por objeto de alguna potencia aquello bajo cuya razón todo se refiere a la potencia (v. gr., *coloratum est obiectum visus*), así "[omnia] pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem..."

Y reconoce el santo que algunos "attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, asignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa, et opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum" (58).

San Buenaventura, coincidiendo en parte con la doctrina de Santo Tomás, distingue diferentes acepciones de la palabra *subiectum*:

---

(57) Editio tertia retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Thologicae Canisianae. Oeniponte-Lipsiae, 1940 sgs.

(58) *Ibid.*; 1, q. 1, a. 7.

"Uno modo dicitur *subiectum* in scientia ad quod omnia reducuntur sicut ad *principium radicale* [y en esto viene a coincidir con Santo Tomás]; alio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum integrale;* tertio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum universale* (59).

Y Dios—según el Doctor Seráfico—es el sujeto como *principio radical;* y Cristo es el sujeto como *todo integral* en su naturaleza humana y divina, y como cabeza que tiene sus miembros, y abarca todavía más, como que a Él se refieren por unión y por orden otras muchas cosas (60).

En reciente formulación de una nueva Teología, de la que en seguida nos ocuparemos, la llamada Teología *kerygmática,* por estar enderezada al κήρυγμα o predicación, se ha suscitado este problema del objeto central de la Teología (61).

Si para Santo Tomás el sujeto de la Teología es *Dios,* de donde parte y adonde va y donde se cierra su grandiosa y armónica concepción teológica, para los *kerygmáticos,* en esta nueva Teología, el objeto central o sujeto de la *Verkündigunstheologie* es Cristo o el Verbo encarnado que realiza su obra de salud; acercándose así, sin duda, a una *Teología del Verbo divino* en el sentido bonaventuriano. Por esto esta Teología la conciben *cristocéntrica* en la división de los tratados, como se ha podido observar en los títulos ya mencionados de las *Institutiones theologicae dogmaticae* de *Ludov. Lercher,* que en su última edición giran en torno al misterio de Jesucristo. Y aquí en esta nueva Teología, según el plan de sus patrocinadores, las verdades se ordenarán desde un punto de vista *psicológico,* más que *ontológico* (62).

Nosotros creeríamos que no es difícil conciliar ambas tendencias: la *tomista,* generalmente seguida, y la reciente de los *kerygmáticos,* si atendemos a sus diferentes puntos de vista. Si en Santo Tomás la Teología es *teocéntrica,* es porque se coloca en un punto de vista *final y teleológico,* que hace mirar con prefe-

(59) *Proem. in 1 Sent.,* q. 1; Opera (Quaracchi) I, 7 a.
(60) *Ibid.,* pág. 7 b.
(61) Véase en particular Franz Lakner, S. I., *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie.* Zeitschrift für katholische Theologie, 62 (1938), 1-39.
(62) Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung.* Zweite Auflage (Freiburg i. B.), pág. 18.

rencia el *objeto adonde tienden* todas las verdades y toda la obra de salud, es decir, a Dios, que es también su *principio...*, y por esto en el prólogo de la cuestión 2.ª de la primera parte de la Suma dice que va a tratar de un movimiento de la criatura racional hacia Dios:

"Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum [art. 7 quaest. praeced.]; ad huius doctrinae expositionem intendentes, 1.° tractabimus de Deo; 2.° de motu rationalis creaturae in Deum; 3.° de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum."

Los *kerygmáticos*, en cambio, al hacer *cristocéntrica* a la Teología, parecen situarse en un punto de vista *pedagógico*, que nos habla del que es camino, verdad y vida para ir al Padre, y único camino para ir al Padre y único nombre de salud... Y se comprende fácilmente que para la *manuducción* de los fieles hasta Dios y para el cultivo de la vida espiritual de los fieles Cristo es sin duda el centro, causa meritoria y ejemplar de nuestra salud, de donde parten los medios de nuestra santificación, la Iglesia y los sacramentos.

Pero esta consideración cristocéntrica de la Teología desde un punto de vista pastoral y pedagógico no la creemos opuesta a la consideración del Angélico, el cual precisamente en la parte tercera de la Suma habla "*de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*".

Otros lugares teológicos adjuntos. La Historia en Teología.

Para completar el recorrido que hemos llevado a cabo de los lugares teológicos, podríamos todavía hablar de algunos otros menos importantes, *adjuntos*. Y lo que hemos dicho de la utilidad de la Filosofía para la Teología escolástica, podríamos decir sobre la Historia, principalmente para la Teología positiva, sobre todo para la Historia de los dogmas y de las herejías; y aquí serían de ponderar los subsidios que pueden prestar la crítica moderna y una valoración mayor de la Epigrafía y de la Arqueología como ciencias. San Agustín ponderaba la importancia de la Historia profana para el conocimiento de la Sagrada Escritura (63).

(63) *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 28; ML 34, 55-56.

Y de parecida manera podríamos hablar de la autoridad de los filósofos y de los juristas, etc..., como lugares teológicos circunstanciales, mencionados por los autores.

V

LA VALORIZACION DE LOS CONOCIMIENTOS TEOLOGICOS

Pero la labor del teólogo no puede limitarse a una mera especulación de carácter teórico, desligada de los intereses vitales relacionados con el Dogma, que encuentran en él pábulo y satisfacción para sus necesidades. Si antes decíamos (64) que era propio de la Teología el estudio de aquella propiedad del objeto revelado que lo hace *creíble*, ahora podremos decir también que es propio de la Teología el estudio de aquellas propiedades del objeto revelado que constituyen sus *valores* o aptitudes para satisfacer las facultades, apetencias o tendencias múltiples del hombre. Y ante todo sus valores con relación a la vida sobrenatural del individuo, del mismo teólogo en primer lugar; después con relación a la vida sobrenatural de las almas y también con relación a la vida natural de la sociedad.

Por esto podremos también decir que es asimismo función de la Teología la *valorización de los conocimientos teológicos*.

Esta cuestión trae a la mente la tendencia teológica de que hablábamos hace poco. Es la llamada Teología *kerygmática*, que, como hemos dicho, quiere ir enderezada al κήρυγμα o predicación. Es la *Theologie der Verkündigung*, según la han llamado sus autores y patrocinadores (65).

VERKÜNDIGUNGSTHEOLOGIE

Esta tendencia teológica reciente ha sido motivada psicológicamente, a nuestro modo de ver, por el carácter árido, seco y

(64) Al tratar de la Apologética como función teológica.

(65) La bibliografía sobre esta corriente teológica de los últimos años la recoge Hugo Rahner en su libro ya mencionado *Eine Theologie der Verkündigung*, pág. 4. Añádase como trabajo posterior C. Fabro, C. P. S., *Una nuova teologia: La "teologia della predicazione"*. *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), 202-215.

meramente especulativo con que en muchas cátedras y manuales de hoy o de los últimos tiempos se ha ofrecido la ciencia sagrada. Se la ha encontrado sin vínculo con la vida, encerrándose en categorías de pura especulación, desatendiendo tal vez las cuestiones y problemas de interés más intrínseco para la vida espiritual del individuo y perfección sobrenatural de los fieles, tratando única o preferentemente los problemas de puro interés teórico.

Para usar una frase inspirada en unas notas del R. P. Emilio Sauras, O. P. (66), si la Teología es una *metafísica sobrenatural*, la exposición que de ella se ha realizado ha tenido mucho de *metafísica* y poco de *sobrenatural*. De ahí el escaso interés y entusiasmo que en muchos casos ha despertado entre los escolares el estudio de problemas teológicos propuestos en las cátedras.

A este carácter de la didáctica o exposición teológica, que creemos responde más a una caricatura que a un dibujo o reflejo exacto de la auténtica ciencia teológica, han contrapuesto los patrocinadores de la nueva tendencia una nueva Teología, que quiere presentar la doctrina cristiana como *nueva de salud que ha de ser predicada a todos los pueblos*, y de tal suerte que los candidatos al sacerdocio reciban aquella doctrina que "sea espiritual medicina para el pueblo de Dios" (67).

No es que quieran prescindir de la ciencia teórica, ni que desprecien la Teología escolástica. Al contrario, reconocen la necesidad ineludible de cultivar estos estudios, dado el contenido intelectual que es propio de la fe cristiana, y que ha de ser la base de la predicación de la buena nueva, si no se quiere caer en puro sentimentalismo o simbolismo. Ni hay que pensar en una total separación de la Teología teórica y de la Teología kerygmática, ya que *verdad* y *valor* se entrelazan mutuamente, y una Teología que quiere estudiar la verdad no podrá prescindir completamente del valor o valores que la acompañan; ni, viceversa, se podrá prescindir de una formación sólida y clara en los con-

(66) *La Teología como ciencia práctica*. La Ciencia Tomista, 66 (1943), 329-332.

(67) Véase la *Praefatio* de la 3.ª edición de L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, t. II, Oeniponte-Lipsiae, 1940.

ceptos y tesis teóricos en una Teología que quiere contribuir al fruto saludable de la predicación.

Pero los fautores de esta nueva Teología hablan de ella como de una *ciencia aplicada a la predicación,* en contraposición a una *ciencia pura,* que sería la Teología teórica: la Dogmática en latín les parece más bien filosofía sutil sobre verdades reveladas; la Exégesis se pierde en cuestiones de Introducción y Filosofía y en contradecir a la exégesis liberal... (68). Aquí se trataría de una ciencia teológica con carácter propio y autónomo. El *sujeto* sería *Cristo,* en contraposición al sujeto de la Teología teórica, *Dios;* aunque habría coincidencia en el objeto material total: Dios en sí y en sus operaciones *ad intra* y *ad extra.*

Pero habría diversidad en el *objeto formal sub quo* de estas ciencias. La Teología teórica tiene por objeto formal la *demonstrabilitas ex verbo Dei revelato* (*et magisterio Ecclesiae custodito*); aquí sería la *praedicabilitas ex verbo Dei revelato* (*et missione Ecclesiae*) (69).

La Teología teórica se preocuparía de la *verdad;* la kerygmática se preocupa de los valores de esta verdad; atiende al *bonum;* y de ahí la diversidad de ambas; no sólo que tome en consideración el *bonum,* tal vez para algún corolario o escolio de una tesis, pero que lo haga su *objeto* propio.

Por esto, recogiendo el modo de hablar de los *kerygmáticos,* en una Teología se trata de *Essenztheologie,* en la otra y nueva *Existenztheologie;* en una *Wesensbegriflichetheologie,* en la otra *anschauliche Theologie;* en una *philosophische Theologie,* en la otra *weltanschauliche Theologie;* en una *Theologia mentis,* en la otra *Theologia cordis* (70).

Si se tratara de formular nuestro juicio sobre esta nueva Teología, que quiere presentarse como autónoma de la Teología teórica, nosotros reconoceríamos de grado el mérito de sus autores al poner en el plano de las discusiones una tendencia que ha vivido y vive en la conciencia de muchos teólogos, que quieren vivificar y llevar a la vida la rancia ciencia de las escuelas

(68) H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung,* pág. 7.

(69) Cf. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie.* Zeitschrift für katholische Theologie, 62 (1938), 31.

(70) Cf. C. Fabro, *Una nuova teologia...* Divus Thomas 45 (1942), 207.

y nutrirla del fondo riquísimo de la Teología patrística y de la griega en particular.

Y no sólo lo han estimulado estos autores, sino que ya han presentado modelos de esta proposición *kerygmática* de la Teología: H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung;* L. Lercher, *Institutiones Theologicae dogmaticae,* tom. II sgs., editio 3.ª

Sin duda que hay distinción entre Teología y *kerygma* (71); ya que la una, como ciencia, tiene por objeto la *verdad* que hay que *conocer*, y la predicación, como arte que tiende a la acción, tiene por objeto *mover*, para lo cual debe proponer el *bien* conocido. Pero la distinción no aparece tan patente entre Teología teórica y Teología de la predicación. Y querer ver una ciencia nueva y separada, con propio objeto formal, les parecerá a muchos que todavía no está probado suficientemente.

Porque la Teología teórica que quiere penetrar en las verdades del Dogma y en las verdades teológicas no puede desconocer las propiedades de estas verdades, que son sus *valores* y su aspecto de *bondad* y *utilidad* para la vida; al fin y al cabo, el *verum* y el *bonum convertuntur;* y por esto la Teología debe también estudiar estos *valores* y hacerse cargo de ellos y no eludir precisamente las tesis y escolios en que estos valores aparezcan con relieve, y aun debe orientar la actividad del espíritu para que los descubra y los sepa utilizar para la vida...

Por eso la Teología tiene también el *bonum* por objeto de su conocimiento, y asimismo su aptitud para mover la voluntad; y distinguirlo del conocimiento del *verum* nos parecería a lo más *función* distinta de la Teología, como hay *función* diversa en la Teología positiva y en la especulativa; pero todavía no acabamos de ver suficientemente clara y oportuna la diversidad de dos ciencias, que se ha querido establecer.

Ni creeríamos suficiente la prueba de esta diversidad distinguiendo entre conceptos *abstractos* y conceptos *concretos* e intuitivos, como lo ha hecho *J. B. Lotz* (72), como si aquéllos fue-

---

(71) Como apuntó el R. P. Josef Andreas Jungmann en su libro *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Regensburg, 1936, páginas 60-61.

(72) Cf. J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie.* Zeitschrift für katholische Theologie, 62 (1938), 465-501.

ran el objeto de la Teología teórica y éstos los de la kerygmática. Creemos, en efecto, que también los conceptos concretos e intuitivos y los símbolos y las imágenes, en que va envuelto el Dogma y en que lo han expresado los Padres de la Iglesia, son también objeto de la Teología adecuadamente considerada, y muy útiles para descubrir la verdad teórica y la verdad aplicada a la vida.

Y no parece estar completamente de acuerdo esta concepción de la Teología con la manera como la han concebido los grandes teólogos pasados. Aun para San Buenaventura, que subraya en la Teología su aspecto afectivo y práctico con preferencia al especulativo, creeríamos que no hay distinción entre una Teología de la predicación y otra especulativa, sino que una es la Teología, que puede extenderse en diferentes direcciones [o funciones], según las circunstancias (73).

LA TEOLOGIA, CIENCIA PRACTICA

Esta atención a los valores del objeto teológico, que decimos ser propia de la Teología, suscita la cuestión del carácter práctico de esta ciencia.

Sin duda que hay una parte de esta ciencia que, por tener como objeto *inmediato*, no la sola contemplación de la verdad, sino el conocimiento de las normas directoras de la acción humana, tiene por lo mismo carácter práctico: como son la Teología moral y la Teología espiritual, ascéticomística.

Pero si estas disciplinas teológicas son *ciencia práctica* en un sentido más restringido, también lo es la Teología dogmática en un sentido más amplio.

Santo Tomás, en la 1.ª parte, q. 1, art. 4, atribuye a la Teología este carácter práctico. Porque dice: "... Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, *sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque;* sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. *Magis tamen est speculativa quam practica*: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis..."

(73) Cf. E. Eilers, *Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, páginas 54-56; cf. C. Fabro, en *Divus. Thomas* (Piacenza), 45 (1942), 260.

Aquí parece que el santo considera el carácter especulativo o práctico por razón del objeto que considera la ciencia: las cosas divinas y los actos humanos que hay que dirigir; pero aun por razón del *objeto* propio de la Teología *dogmática* (y no sólo por razón del *fin* que persigue y del *modo* como lo realiza en la fe y bajo la luz de la fe) podrá considerarse la ciencia dogmática como *formalmente práctica;* ya que el objeto de la Teología es término no sólo de la especulación, pero también de la acción, es decir, de aquella acción por la que el espíritu vive aquel objeto, aquella verdad, sirviéndose de ella para la vida (74).

San Buenaventura es más explícito y acentúa todavía más el carácter práctico de la ciencia sagrada, con una solución que no difiere mucho de la de Santo Tomás. Según expone el Seráfico Doctor en el Proemio in 1 *Sent.*, q. 3, el entendimiento, considerado en sí, se perfecciona por el hábito que se llama *ciencia especulativa;* si lo consideramos como quien dicta y regula la acción, se perfecciona por el hábito que hay para que seamos buenos, y es la *ciencia práctica* o moral; pero si se considera de una manera intermedia, "*ut natus extendi ad affectum*", se perfecciona con un hábito intermedio entre un hábito puramente especulativo y otro hábito práctico, que abarca los dos; y este hábito se llama *sapientia* y dice a la vez *conocimiento* y *afecto.* Por esto "la ciencia teológica es un hábito afectivo, medio entre especulativo y práctico, y *tiene por fin la contemplación y el que seamos buenos, y principalmente el que seamos buenos.*" Y continúa dando la razón:

"Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. El hoc patet. Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus, est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae [que el diágono del cuadrado es inconmensurable con el lado]" (75).

De esta suerte la Teología tiene íntima relación con la vida espiritual, y el valorizarla en este sentido patentizando y aflo-

(74) Cf. E. SAURAS, O. P., *La Teología como ciencia práctica.* La Ciencia Tomista, 66 (1943), 329-332.

(75) Opera (Quaracchi), I, 13.

rando los valores que contiene creemos que es también incumbencia del teólogo.

Ni es extraño: Porque la Teología, por razón de su objeto, por razón de su principio, por razón de su fin, tiende y lleva a Dios. Como se ha dicho: *Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit.*

Y en una mirada más amplia y comprensiva del Dogma, para estudiar exhaustivamente el contenido revelado tampoco sería ajeno del teólogo presentar los aspectos integrales del Dogma y el plan colectivosocial de Dios, sin individualismos de siglos anteriores, como ha tratado recientemente de hacerlo *Henri de Lubac, S. I.*, en su libro "*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*" (76); y asimismo estudiar el Dogma en sus relaciones con la vida, en estos tiempos de la Filosofía de la vida (77).

CONCLUSION

UNIDAD DE LA TEOLOGIA Y ARMONIA EN LOS METODOS TEOLOGICOS

Al llegar al final de este trabajo, en que hemos considerado diversas etapas y diversos aspectos de la labor teológica, los cuales han podido dar denominación a diferentes Teologías, quisiéramos con todo no haber hablado sino de *una sola Teología*. Porque la distinción entre *Teología apologética, Teología positiva, Teología escolástica o especulativa, Teología kerygmática* creemos que es más de tipo accidental o funcional, por razón del modo con que proceden o por razón del fin inmediato que persiguen. Se trata más bien de diferentes *funciones* teológicas en torno de un solo objeto y formando *una sola ciencia*: *la ciencia teológica.*

Santo Tomás se pregunta en uno de sus artículos (1, q. 1, a. 3,

(76) París, 1938.
(77) Cf. L. Bopp, *Theologie als Lebens und Volksdienst.*

in corp.) si la doctrina sagrada es *una* ciencia, y dice que la unidad de potencia y hábito hay que considerarla según el objeto, entendido no de una manera material, sino según la razón formal del objeto... Por esto continúa: "... Quia igitur sacra Scriptura seu doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est articulo praecedenti, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una". De suerte que la doctrina sagrada [la Teología] "sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnino" (*ibíd.* ad 2).

El mismo pensamiento de unidad, desde un punto de vista práctico, aguijoneaba al P. Raoul de Scorraille, S. I., en la bella y acabada vida de Suárez que escribió, cuando propone la ventaja de juntar el dogma y la moral en la exposición de los tratados, como aparece en los suarecianos de *fide, spe, caritate;* y se pregunta si recorrer dos veces un tratado en disciplinas separadas no es complicarlo, en vez de simplificarlo; y si no es debilitarlo separar las cuestiones prácticas de las teóricas. Y prosigue su interrogante: "La moral tan fuertemente razonada de los antiguos, su ascetismo tan sólido y tan seguro, ¿no les venía de su formación más lógica, de la unidad y plenitud de una teología que nunca presentaba lo verdadero al espíritu sin mostrar al instante a la voluntad el bien que de él dimana?" (78).

Podrá haber, sin duda, y serán necesarias, las divisiones en los tratados, que impone una racional división del trabajo, con la consiguiente especialización de ello proveniente. Pero por encima de todo deberá reinar el auténtico y único espíritu teológico, amplio y comprensivo, que no excluye el conocimiento de los trabajos ajenos, antes los incluye precisamente por la conciencia en que vive de la orgánica conexión de todas las verdades de la Teología.

Ventajas de la unidad, que sobre todo son para ser recalcadas en la conjugación armónica de los métodos positivos y especulativos en Teología, con aquella sabia continuidad que evo-

---

(78). *François Suárez, de la Compagnie de Jésus.* París, t. II, lib. 6, c. 1, núm. 7; págs. 385-386.

luciona sin fragmentaciones, fallas ni roturas. La Teología medieval se nutrió de los conocimientos patrísticos y nos los transmitió. Para los fines de la Teología fueron necesarios el trabajo positivo y el trabajo especulativo; y la Teología escolástica no contrapuso una Teología que procediera por argumentos de autoridades (cual es la Teología positiva) a otra Teología que procediera por razones ontológicas y deducciones y por analogías y comparaciones (cual es la Teología especulativa). Y todavía más: aquel Siglo y renovada Edad de Oro que siguió al Tridentino fué, sin duda, en los grandes teólogos españoles el siglo de una unión armoniosa del método positivo y del método racional en Teología.

Hoy día los múltiples adelantos críticos, filológicos, arqueológicos, históricos de todas clases, hacen más precisa todavía la formación positiva y técnica, puestas al día; pero en perfecta armonía con la formación especulativa, como rezan las recomendaciones e instrucciones de la Santa Sede, mencionadas ya, y otras que todavía podríamos citar: como las de León XIII a los Obispos y Clero de Francia en 8 de septiembre de 1899 (79); como las de Pío X en su Encíclica *Pascendi,* de 8 de septiembre de 1907 (80); como las de la S. Congregación de Seminarios y Universidades en el *Ordinamento dei Seminari* para los Obispos de Italia, en 26 de abril de 1920) (81); como las de la misma S. Congregación a los Obispos de Alemania, en 9 de octubre de 1921 (82), donde se resumen normas dadas anteriormente y se describe en particular la armonía que debe reinar entre la Teología positiva y la escolástica.

De esta suerte crecerá en armonía y en belleza la ciencia dogmática, y serán realidad para el teólogo aquellas palabras que León XIII le aplicaba, transcribiéndolas del Lirinense: "Pretiosas divini dogmatis gemmas insculpe, fideliter coapta, adorna sapienter; adice splendorem, gratiam, venustatem" (83).

---

(79) Enchir. cleric., núm. 602.
(80) Enchir. cleric., núm. 805.
(81) Enchir. cleric., núm. 1.107.
(82) Enchir. cleric., núm. 1.133.
(83) *Commonit.* 1, 22; ML 50, 667; cf. Enchir. cleric., núm. 602.

LA CIENCIA TEOLÓGICA COMO "SAPIENTIA"

Pero todavía hay una unión más armoniosa y bella en Teología. A ella *tiende* la ciencia sagrada y para ella *prepara* por su misma naturaleza y por el carácter práctico, que aun a la Dogmática hemos señalado.

Si la investigación teológica, considerada en su aspecto meramente humano (presupuesta la fe), cifra su ideal en la unión de un trabajo positivo, técnico y moderno, con una lucubración amplia y profunda, es decir, en la unión trabada de la Teología positiva y de la Teología especulativa; sin embargo, la acabada exposición didáctica de lo investigado y la vida del teólogo, y aun la plena investigación y conocimiento del objeto teológico, cuanto es dado en esta vida, no pueden contentarse con una ciencia fría, que no pueda transmitir las vibraciones de un espíritu poseído y penetrado por la verdad que conoce.

Por esto el término ideal de las funciones de un teólogo está en la *sapientia*, en la cual cifra el blanco de sus deseos para llegar al conocimiento altísimo de las causas y al conocimiento vivido y gustado de las cosas divinas que investiga y enseña.

Que la ciencia teológica sea *sabiduría* es cosa manifiesta. *Sabiduría* no se contrapone a *ciencia*, como un contrario a otro, sino como *adición;* y según la doctrina comúnmente admitida de Santo Tomás, eco de la aristotélica, sabiduría es ciencia que estudia las causas últimas y altísimas, y la ciencia teológica lo es sobremanera porque considera la causa altísima de todo el universo, que es Dios; y conoce de Él no sólo lo que es cognoscible por las criaturas, pero aun aquello que Él solo conoce de sí mismo y lo ha comunicado por la revelación.

"Haec doctrina—dice el Angélico—maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter... Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur... Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum

quantum ad illud quod est per creaturas cognoscible... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se Ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia" (84):

Pero no faltan otras acepciones de la palabra *sabiduría*, y algunas realidades envueltas en estos conceptos, que se relacionan íntimamente con el ideal que puede lucir ante la mente del teólogo: son el desarrollo a que debe tender la ciencia sagrada de un teólogo, basada en la fe, proseguida en la fe, si va informada de la caridad, acompañada de los dones del Espíritu Santo.

San Buenaventura, en efecto, considera cuatro acepciones de la palabra *sabiduría* (85):

Primo modo, communiter; indica un conocimiento general de las cosas, y así pudo decir San Agustín que sabiduría es "el conocimiento general de las cosas divinas y humanas".

Secundo modo, minus communiter; señala un conocimiento sublime; es decir, un conocimiento de las cosas eternas; y así dice Aristóteles que sabiduría es "conocimiento de las causas altísimas". Esta acepción viene a coincidir con la anteriormente expuesta por Santo Tomás.

Tertio modo, proprie: "nominat cognitionem Dei secundum pietatem; et haec quidem cognitio est quae attenditur in cultu latriae quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem..." Este conocimiento piadoso de Dios, esta sabiduría, bien pueden ser propios del teólogo que proceda en su investigación con la fe informada por la caridad y practique aquellas normas ascéticas que a la razón ilustrada por la fe, es decir, al teólogo, señalaba el Vaticano: "cum sedulo, *pie* et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur..." (86). Este conocimiento de Dios según la piedad, que se le tributa por la fe, esperanza y caridad, es precisamente el que

(84) 1, q. 1, a. 6, in corpore. No es que crea Santo Tomás que esta sabiduría teológica sea el don infuso de sabiduría, ya que el modo de juzgar de las cosas propio de esta ciencia es "secundum quod per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur"; y no es *per modum inclinationis et per habitum virtutis*, como sería con el don infuso de la sabiduría. *Ibid.* ad. 3.

(85) *In* 3 *Sent. dist.* 35, *q.* 2; Opera (Quaracchi), III, 774 a.

(86) Cf. Erardo W. Platzeck, O. F. M., *La mística y el trabajo del teólogo*. Revista de Espiritualidad, 3 (1944), 136-138, donde desentraña el sentido ascético que corresponde a los vocábulos: *sedulo, pie, sobrie*.

señalaba Pío X en su Encíclica *Communium rerum* (21 de abril de 1909), tratando del oficio propio de la Teología:

"quae divina revelatione nititur et in fide solidiores efficit, eos, qui christiani nominis honore se gaudere fatentur; nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat *cornua ad ventilandum* [1 Mac. 7,46], sed submittat caput ad venerandum" (D. 2120).

Y aquí no podemos callar unas palabras del Doctor piadoso y eximio Francisco Suárez, que escribe en el prólogo *ad lectorem* de sus *Misterios de la vida de Cristo*, en el cual habla de cómo la piedad debe unirse con la verdad en el trabajo teológico de las aulas y del púlpito; de suerte que la piedad—dice—se apoye en la verdad, y la verdad pueda investigarse más útilmente con la dulcedumbre de la piedad. Y añade con frase lapidaria: "*Est enim sine veritate pietas imbecilla; et sine pietate veritas, sterilis et ieiuna*" (87).

Pero hay también, según San Buenaventura (además de esta acepción propia de la sabiduría: conocimiento de Dios según la piedad), otra acepción más propia:

Quarto modo, magis proprie: "nominat cognitionem Dei experimentalem et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem..." Y añade sobre su naturaleza: "actus doni sapientiae, partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur" (88).

Nosotros no queremos decir que sea necesario para realizar con verdad el ideal de la ciencia teológica el conocimiento experimental, extraordinario e infuso de las cosas divinas, adquirido por vía mística; y admitimos la posibilidad de una auténtica Teología, aun con una fe informe, privada de la caridad. Pero, por otra parte, nadie negará (lo cual podría confirmarse

(87) Opera (edit. Vives), t. 19, pág. VI.

(88) *In* 3 *Sent. dist.* 35, *q.* 2; Opera (Quaracchi), III, 774. Es sabido que Santo Tomás sostiene que el don de sabiduría "essentiam habet in intellectu": 2.2, q. 45, a. 2.

con dichos de la Escritura sagrada y con documentos de la Iglesia) que para la penetración teológica de las verdades reveladas ayuda la limpieza del corazón y el haber gustado y saboreado las cosas divinas, que oriente la atención de la mente hacia ellas y dé margen al auxilio actual de la divina gracia.

Y todos condenaremos con la Iglesia la siguiente doctrina de Luis de Molinos:

"Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad tatum contemplativi: primo quia non habet fidem adeo puram; secundo, quia non est adeo humilis; tertio, quia non adeo curat propriam salutem; quarto, quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen" (D. 1284).

Proposición tendenciosa, por lo menos, y contraria al sostén de la disciplina; cuya condenación señala y recuerda la estima en que la Iglesia y sus más autorizados representantes han tenido y tienen a la ciencia *sagrada,* aun para el desarrollo poderoso y pujante de la propia vida espiritual del teólogo.

De esta suerte podrá realizar en la exposición didáctica de lo investigado un programa, que ya Gregorio IX indicaba bellamente a los teólogos de París como labor de las aulas, al tiempo que los exhortaba a usar la terminología y tradición teológicas recibidas:

"... sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam puritatem, non "adulterantes verbum Dei" [2 Cor. 2, 17] philosophorum figmentis, ne circa altare Dei videamini lucum velle contra praeceptum Domini plantare, et mellis commixtione sacrificium fermentare doctrinae, in sinceritatis et veritatis azimis [1 Cor. 5, 8] exhibendum. Sed contenti terminis a Patribus institutis, mentes auditorum vestrorum fructu coelestis eloquii saginetis, ut foliis verborum semotis limpidas aquas et puras tendentes ad hoc principaliter, ut vel fidem adstruant vel mores informent, hauriant de fontibus Salvatoris [Isa. 12, 3]: quibus refecti interna crassitudine delectentur" (D. n. 443).

Y vibrante la comunicación de la ciencia, por el gusto de la misma, transmitirá las vibraciones al espíritu ávido de los oyentes; y amparado el teólogo en la ciencia adquirida y en la experiencia recibida (aunque no llegue a extraordinaria), podrá de-

cir, análogamente a San Pedro, no unívocamente, lo que aquél dice en su epístola: "*Non doctas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam: sed speculatores facti illius magnitudinis*" (89).

Y asimismo, remedando humildemente al evangelista teólogo, podrá hablar el nuestro de lo que él ha visto y oído y como tocado, tal vez con el uso de los llamados *sentidos espirituales*, y anunciarlo con fuerza: "... *quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae... annuntiamus vobis*" (90).

Miguel Nicoláu, S. I.

Facultad Teológica de Granada.

(89) 2 Pet. 1, 16.
(90) 1 Jo. 1, 1 sgs

El argumento patrístico en las tesis teológicas (*)

En las "pruebas" de las tesis, tal como suelen proponerlas los modernos manuales de teología, se presenta, al lado de argumento "ex sacra Scriptura", el argumento "ex sanctis Patribus", que otros prefieren llamar "ex traditione". A fin de evitar confusiones, restringiré el objeto de este breve artículo al argumento que se toma de los Santos Padres. El hablar sobre el argumento teológico "ex traditione" nos llevaría demasiado lejos, pues la expresión es susceptible de sentidos diferentes. Por otra parte, el problema fundamental se indica suficientemente aun limitándonos al solo argumento llamado patrístico.

El sentido de dicho argumento patrístico, como actualmente se acostumbra proponer en las clases de teología, viene a ser el siguiente: Enunciada una proposición dogmática, por ejemplo, la posibilidad que tiene nuestra razón de conocer y demostrar por sus fuerzas naturales la existencia de Dios, tratamos de *probar* que esta proposición es verdadera. Para ello acudimos a varios argumentos teológicos, uno de los cuales es el patrístico. ¿Qué han enseñado los Santos Padres sobre las fuerzas naturales de nuestra razón para llegar a Dios? Examinamos los testimonios; éstos se nos ofrecen, y en abundancia, ya desde los primeros apologetas hasta la Edad de Oro de la época patrística, sin contar

(*) Por un error involuntario han aparecido en la *Revista Española de Teología* (4, 1944, págs. 545-556) unas cuartillas sobre el *Argumento Teológico "ex Traditione"*, las cuales no estaban destinadas a la imprenta. En el presente artículo se aclaran y precisan varias de las ideas allí expuestas.

los padres posteriores. Nos hallamos ante un consentimiento de Padres, que tiene todos los caracteres del auténtico "consensus Patrum", argumento infalible en teología. La tesis de la posibilidad natural de conocer racionalmente a Dios está *demostrada*. Pero como el teólogo debe conocer todos sus argumentos, acudimos también al argumento "ex magisterio" y vemos confirmada por él la enseñanza de los Padres. La Sagrada Escritura, lo mismo en el libro de la Sabiduría que en la carta de San Pablo a los Romanos, nos manifiesta con claridad la misma doctrina. Hemos llegado a *probar* nuestra proposición por tres caminos *diferentes*: Sagrada Escritura, Santos Padres, magisterio. Creo no haber falseado el sentido que al menos bastantes teólogos parecen dar a las varias pruebas teológicas. Hay sus diferencias en colocar el argumento del magisterio antes o después de los de Sagrada Escritura y Padres; para lo que ahora nos interesa esto es secundario.

Prescindamos del argumento "ex ratione" que suele aducirse, del argumento de Sagrada Escritura y de otros que a veces se incluyen bajo la denominación de argumento "ex traditione". La cuestión que se nos plantea es ésta: ¿el argumento patrístico y el argumento del magisterio son dos argumentos o son uno solo?

Por dos vías podemos llegar a la solución: una, "a priori", y la otra, "a posteriori". En la primera examinaremos el *principio* teológico, en el que se funda la autoridad de los Santos Padres; en la segunda haremos un análisis del *modo concreto* que tienen los teólogos de proponer el argumento patrístico. Ambos caminos espero que nos conducirán al mismo resultado; a saber, que, desde el punto de vista primariamente teológico, el argumento "ex Patribus" no es diverso del argumento "ex magisterio".

El método "a priori", ¿en qué sentido son los Padres testigos *auténticos* de la tradición; es decir, en qué sentido son testigos auténticos de que una verdad, por ejemplo, la cognoscibilidad natural de Dios, ha sido revelada a la Iglesia y forma por consiguiente parte del depósito de la revelación? Si se tratase de una proposición sólo probable en teología, la cuestión sería en su tanto la misma por lo que hace al aspecto que ahora nos ocupa.

Estudiemos el principio teológico que nos interesa en un caso especial, el de una verdad revelada a la Iglesia que *no* se encuentre—al menos explícitamente—en la Sagrada Escritura. Este caso particular es, a mi modo de ver, el que más luz nos dará y con la ventaja de que así no hay peligro de que se mezcle en nuestro asunto la cuestión de las relaciones entre el argumento patrístico y el de Sagrada Escritura; problema atrayente este último, pero que cae fuera de nuestro propósito.

Los discursos de los "grandes hombres" se toman estenográficamente y se publican en seguida en ediciones completas. Los apóstoles, que eran gente sencilla, predicaban y enseñaban al pueblo las verdades más trascendentales que se han pronunciado en este mundo, y lo hacían de manera igualmente sencilla: en las sinagogas, en el pórtico de Salomón en Jerusalén, en casas particulares y, si a mano venía, en las cárceles. Por medio de aquella predicación el Señor hizo que fuese creciendo el número de los que creían en Jesucristo y aceptaban cuanto enseñaban los apóstoles. Mientras éstos vivieron, el depósito de las verdades que Dios quería comunicar a su Iglesia estaba abierto y podía aumentar con nuevas verdades. Al cerrar los ojos el último apóstol se cerró para siempre el depósito revelado. A las verdades que se creían en la Iglesia aquel día no se ha añadido ninguna la cual no estuviese contenida en aquéllas. A medida que los apóstoles personalmente no podían ellos atender a las diversas comunidades consagraban a los obispos, los cuales se tomaban de entre los fieles. Pastores y creyentes tenían la misma fe: lo que habían oído predicar a los apóstoles. Vemos que muy pronto se comenzaron a formar los símbolos para recoger—en fórmulas fáciles de retener—lo más sustancial de la predicación apostólica. Pero tales fórmulas de poco habrían servido si no hubiese habido quiénes auténticamente hubieran podido salir responsables de cuáles eran las verdades que habían enseñado realmente los apóstoles y cuáles las que eran quizás invención humana. Tales garantes eran los obispos de las iglesias particulares, y por encima de todos, el obispo de Roma. No es que el obispo supiese verdades secretas, sino que era el que tenía la asistencia de Dios para conservar intacta la fe de su Iglesia.

Pudo suceder que tratando íntimamente San Pedro u otro

apóstol con algunas de aquellas excelentes familias que se mostraban tan ávidas de oír la palabra de Dios les refiriesen datos particulares de la vida del Maestro, de sus milagros, de sus enseñanzas. Muertos los apóstoles, podía darse el caso de que algunos fieles supiesen más cosas que los obispos de las Iglesias o que en unas Iglesias hubiese tradiciones más abundantes que en otras. ¿Cómo podían ser los obispos jueces de lo que no sabían?

Para entender este punto, que es vital, hay que recurrir a un caso análogo que tuvo lugar con los escritos apostólicos. No parece que se pueda negar al menos probabilidad a la opinión de que San Pablo escribió alguna carta más a la Iglesia de Corinto, la cual no conservamos; es posible que algún día se encontrase algún vestigio o algo más de tal carta. Lo que en ella escribió San Pablo es verdad, pues él tenía el privilegio de la infalibilidad personal en su cualidad de apóstol; puede contener algunas cosas referentes a la fe y costumbres que únicamente allí se exponían. ¿Entrarían estas verdades a formar parte de la fe de la Iglesia? En otros términos, y aun admitiendo que esa carta fuese inspirada, ¿pertenecería a la Sagrada Escritura *como fuente de revelación*? No parece. La razón es que faltaría una condición esencial, le faltaría el haber sido entregada como inspirada *a la Iglesia*. Es decir, que aun formando parte de la revelación divina no formaría parte de la revelación divina *pública*, que es la única que el Señor ha confiado a su Iglesia para que la proponga a los fieles.

Se podrá discutir sobre la *canonicidad* de esa presunta carta de San Pablo. A nosotros nos sirve esta hipótesis para poner de relieve un principio indiscutible y fundamental: Sólo aquellas verdades que los apóstoles propusieron a la fe *de la Iglesia* son las que entran en consideración directa para el creyente y, consiguientemente, para el teólogo. Según esto, sólo sobre las verdades que creía *la Iglesia* al morir los apóstoles tenía que velar el magisterio.

El criterio era, por tanto, mirar qué creían *las Iglesias* fundadas por los apóstoles, que se suponían ser las mejor instruídas en la fe. Y ante todo, mirar qué creía la Iglesia romana. Que los pastores de cada Iglesia, y aun una iglesia particular, podían como hombres equivocarse es cierto; y aun toda la Iglesia hu-

hiera podido en el correr de los años confundir la auténtica tradición con otras falsas si Dios no hubiera asistido a su Iglesia.

De lo expuesto se deduce una consecuencia capital. El valor teológico de un testimonio de la tradición no se calcula por su antigüedad, por su proximidad al tiempo en que vivieron los apóstoles, sino que su valor depende de que represente o no *la fe de la Iglesia;* en otras palabras, que represente o no la tradición apostólica *auténtica.* ¿Bastará probar que *toda* la Iglesia admite una cosa para argüir a una tradición apostólica auténtica? Si la Iglesia objetivamente la admite como cosa que pertenece a la fe será argumento decisivo; en caso contrario, no.

¿Qué puesto ocupan los Padres de la Iglesia según esta concepción? ¿Tiene más valor dogmático un Padre del siglo II que uno del siglo V?

El valor de los Padres *no* es el de testigos auténticos de la tradición apostólica: tal testigo auténtico sólo es la fe de la Iglesia y el magisterio. Ahora que pueden ser testigos de esta fe y de este magisterio, y por este camino, *indirectamente* testigos de la tradición apostólica. Desde este punto de vista es indiferente la época en la que vive un Padre; si San Juan Damasceno me sirve para conocer la fe de la Iglesia de su tiempo, tengo un argumento seguro de la tradición apostólica, pues que no creería la Iglesia del siglo VII y VIII lo que no sea tradición apostólica.

"Porro in appellatione ad Patres antecedentes non tam propositum erat historice demonstrare doctrinae de qua quarebatur, derivationem ab Apostolis, quam potius argumento *theologico* ex consensu antecedenti inferre absolutam antiquitatem et apostolicitatem doctrinae; quia videlicet ratum erat et apud Christianos extra controversiam, Patres consentientes numquam tradidisse tamquam fidei doctrinam nisi quod ipsi accepissent, nec docuisse nisi quod a suis antecessoribus didicissent (cf. supra, p. 64). Ideo in appellatione ad antecesores, etiam testificatio consentiens proxime antecedentium sufficere, non autem antiquissimorum Patrum directa testimonia in medium adducere necessarium iudicabatur, ut de sententia etiam antiquissimorum et de apostolicitate doctrinae constaret. Ita saeculo V Patres Concilii Ephesini tamquam ad testes irrefragabiles doctrinae apostolicae appellant ad Patres antecedentes decem, inter quos duo soli (Cyprianus et

Felix Pontifex) sunt saeculi III, reliqui omnes IV vel etiam V (vide Lirinens., n. 42). Leo M. ep. ad Leonem Augustum appelat ad ex Patres, quorum tres saeculi IV alii tres V. HARD. II, p. 65. Inter 25 Patres citatos ab Augustino I, I contr. Iulian. duo soli (Irenaeus et Cyprianus) vetustiores sunt saeculo IV. Pariter saeculo VII in Concilio Lateranensi sub Martino I inter 20 Patres citatos nonnisi duo vel tres eran aut saltem putabantur esse superiores saeculo IV. (Iustinus, Hippolytus, Dionysius Areopag.) HARDUIN, III, p. 858. In synodo sexta tum scilicet in epistola Agathonis ibi recitata, tum a Concilio ipso appellantur 15. Patres, quorum nullus floruit ante IV saeculum. HARD, III, p. 1.094-1.202 sq." (1).

El testimonio de los Padres puede servir para conocer con seguridad la fe católica, o porque es eco de la fe de la Iglesia del tiempo en que ellos vivían, o porque su doctrina ha sido reconocida posteriormente por la Iglesia; de este modo no se excluye que algún Santo Padre haya precisado más algunas ideas que aun no estaban tan claras en la fe de la Iglesia de su tiempo, pero que han merecido la plena aprobación del magisterio.

Esta misma razón de ser testigos de la fe de la Iglesia puede hacer que pocos Padres, y aun uno solo en algún caso, basten, sin tener que exigir el consentimiento moral de los Padres para formar argumento cierto en teología; así, por ejemplo, un San Atanasio el Grande en la lucha contra el arrianismo.

¿En qué se distingue entonces la autoridad de los Padres de la de los teólogos? Sustancialmente, en nada; unos y otros en tanto son medios para conocer la verdad revelada, en cuanto reflejan la fe de la Iglesia. ¿Qué más autoridad tienen los Padres que Santo Tomás de Aquino? La aprobación que la Iglesia ha hecho de la doctrina de Santo Tomás no cede en nada a la que ha hecho del más aventajado entre los Padres.

No obstante, hay algo que es exclusivo de los Padres: "Talibus post Apostolos sancta ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit" (2).

Precisamente por la antigüedad tienen puesto de honor. La

---

(1) FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura*. Romae, 1896, página 74.

(2) S. AGUSTIN, *Contra Julián*, 1, 2, c. 10, n. 37 ML. 44, 700.

Iglesia actual no puede creer verdades diversas de las que creyó la Iglesia de los primeros siglos, sino que progresa en su conocimiento: por eso el empeño en conocer la fe de aquella Iglesia. Ahora bien, los actos del magisterio, o fueron más escasos, o no nos son conocidos otros testimonios del magisterio. Los Padres son los portavoces más característicos de aquella fe. Por esta razón es importantísimo el testimonio de los Padres, testigos—indirectos, según lo explicado—de la tradición apostólica.

Además, que *personalmente* tienen los Padres algo que les ha hecho acreedores a una especial veneración de la Iglesia; hombres de gran santidad, de extraordinario talento muchos de ellos, colocados por el mismo Dios cuando aun la Iglesia era planta tierna, de frente a poderosas y fundamentales herejías.

Finalmente puede suceder en casos particulares que por su misma aproximación a las fuentes su doctrina sea más rica. Es un fenómeno conocido que cada época tiene sus preocupaciones propias, y por eso es tan útil el conocer aún a los teólogos que vivieron en tiempos pasados, a fin de salir del siempre estrecho horizonte de una época. Esto tiene más aplicación todavía con respecto al conocimiento de los Padres, cuya doctrina, por carecer en ocasiones de ulteriores determinaciones y precisaciones, es más rica y ofrece posibilidades de desarrollar aspectos que han quedado tal vez un poco en la penumbra a consecuencia del desenvolvimiento mayor, en ocasiones debido a razones extrínsecas meramente, de otros lados de la verdad revelada.

Así se explica de una parte la veneración en que ha tenido y tendrá siempre la Iglesia a los que son "Padres" de la fe, y por otra, la autoridad que se atribuye el magisterio para juzgar del valor de sus doctrinas. Conocida es la condenación que hizo Alejandro VIII de la proposición jansenista: "Ubi quis invenerit doctrinam in Agustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam" (3). Luego hay una diferencia *esencial* entre las fuentes de la revelación, Sagrada Escritura y tradición apostólica y los escritos del más grande entre los Padres, cuya ortodoxia ha recomendado la misma Iglesia. Y la autoridad de los Padres cuando consienten entre

(3) DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 1.320.

sí, autoridad que es infalible, no proviene de que ellos tuvieran el encargo oficial de transmitirnos la tradición apostólica, como cronológicamente más cercanos al tiempo apostólico, sino de que es imposible que su consentimiento en cosas de fe y costumbres se hubiera formado si no fuese el reflejo de la fe de su tiempo o si no hubiese reconocido en ellos el magisterio la verdadera fe. Y la raíz última de semejante imposibilidad es, no la santidad y el talento de los Padres, los cuales excluirían con una *certeza moral* el consentimiento en una falsedad relativa a las verdades reveladas, sino que de ser falso el consentimiento de los Padres lo sería la fe de la Iglesia.

Porque la Iglesia contemporánea reconocía, o la Iglesia posterior a ellos reconocía, su propia fe en los escritos de los Padres, y así los empleaba el magisterio y los recomendaba a la lectura de los fieles. Supongamos que antes de la publicación de la Encíclica *Pascendi* algunos teólogos particulares hubieran desenmascarado el modernismo y luchado contra él con esa misma claridad y fuerza; si en ese momento el magisterio y los fieles se hubiesen agrupado en torno a aquellos teólogos, el consentimiento de esos teólogos hubiera adquirido un valor teológico nuevo: el de ser reconocida por la Iglesia su doctrina como la expresión de la fe católica. En el fondo es el mismo caso que el del consentimiento de los Padres.

Que la autoridad de los Padres sea un reflejo de la del magisterio y de ésta dependa, según lo expuesto, se confirma "a posteriori" con sólo reflexionar sobre el modo concreto con que presentan el argumento patrístrico los teólogos.

El *argumento teológico* por el consentimiento de los Padres presupone dos conocimientos: el de lo que dicen y el del *valor teológico* que tiene lo que ellos dicen.

Para conocer lo que dicen no se puede considerar su testimonio como *puramente humano*. Este es un aspecto muy delicado y la piedra de escándalo para mentalidades más o menos influenciadas por ambientes racionalistas. Para conocer lo que dice San Agustín, por ejemplo, ¿por qué no he de proceder con la misma libertad de juicio que para interpretar a Cicerón, a Homero, a cualquiera otro pensador profano? ¿No es lo contrario un dogmatismo absurdo?

El juramento antimodernista condena la posición de los que afirman: "scripta Patrum singulorum interpretanda solis scientiae principiis, sacra qualibet auctoritate seclusa eaque iudicii libertate, qua profana quaevis monumenta solent investigari". Y nótese mucho la expresión "Patrum singulorum". Al acercarnos, pues, a leer a un Santo Padre hemos de ir penetrados de la idea de que el origen de la tradición es sobrenatural, o sea que la tradición parte de Jesucristo N. S. o del Espíritu Santo, y convencidos además de que Dios ha prometido su auxilio para la fiel conservación de todas y cada una de las verdades reveladas. Ahora bien, los Santos Padres son los transmisores de esa tradición en el sentido antes explicado de testigos del magisterio, y por tanto testigos auténticos *indirectos* de la tradición. Por consiguiente, no es lícito tomar en la mano el libro *Adversus haereses*, de San Ireneo, por ejemplo, con la despreocupación con que leeríamos la *Historia de los dogmas*, de Harnack. Si en Harnack encontramos expresiones que nos dan pie para sospechar que no admitía un dogma, no nos extrañaremos ni sentiremos la necesidad de justificarlo. En cambio, si en San Ireneo damos con alguna expresión menos correcta para nuestro gusto y nuestra formación moderna, trataremos de explicarla en sentido ortodoxo, y sólo ante la fuerza de las pruebas admitiremos que un Santo Padre se ha equivocado en materia de fe. Esta diferencia en interpretar a Harnack y a San Ireneo no tiene su fundamento únicamente en una posición psicológica diversa ante el uno y el otro: ésta existe, pero motivada por algo muy profundo.

Comparemos no precisamente a un Santo Padre con Harnack, sino a un católico cualquiera, a un Tixeront, con Harnack. En ambos historiadores de los dogmas leemos una misma frase de sentido menos exacto; sin duda que tendremos mucho más inconveniente en darle una interpretación heterodoxa en Tixeront que en Harnack. Y esta actitud es perfectamente científica, ya que para interpretar una frase es importantísimo, desde el punto de vista científico, conocer no sólo el contexto próximo y remoto, sino toda la *mentalidad* del escritor. Ahora bien, la mentalidad de un Tixeront, católico y sacerdote, pugna con un sentido heterodoxo, aunque, naturalmente, no lo excluye en absoluto,

mientras que la mentalidad racionalística de un Harnack no ofrece garantía alguna en favor del sentido ortodoxo.

Así, pues, ya por el mero hecho de tratarse de autores católicos, es necesario, si hemos de ser *científicos*, aplicar a los Santos Padres las palabras que escribía San Agustín sobre el famoso pasaje de San Juan Crisóstomo acerca del bautismo de los niños, que parecía a Juliano decisivo en contra de la existencia del pecado original: "...disputans in catholica ecclesia non se aliter intellegi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur" (4).

Los Santos Padres ofrecen todavía una garantía de ortodoxia especial, que no tiene cualquier autor católico posterior. Tal privilegio se funda precisamente en su título de *testigos de la tradición*, en cuya recta transmisión interviene de modo particular el apoyo divino.

Hay finalmente un caso en el que determinados Santos Padres *deben* ser interpretados en sentido ortodoxo, aun cuando sus frases *admitiesen* mal sentido. Es el caso en el que el magisterio ha aprobado una doctrina particular de un Padre. Grandes autores han tomado al "motor inmoble" de Aristóteles como equivalente de "Dios". Más de uno cree, no obstante, que Aristóteles no ha sabido llegar hasta un Dios personal. No defiendo esta afirmación, pero quien se ocupe con el Estagirita deberá no excluir sin previo examen la *posibilidad* de esta interpretación. Los anatematismos o capítulos de San Cirilo los hizo suyos el Concilio Calcedonense "ad convicendas Nestorii vesanias et ad interpretationem eorum, qui salutaris synodi pio zelo nosse desiderant intellectum" (5); consiguientemente, jamás habrá que contar con la *posibilidad* de que San Cirilo en sus anatematismos haya expuesto una doctrina heterodoxa en el punto antinestoriano. Sin llegar a tanto, la doctrina de San Agustín sobre la gracia goza de una garantía de ortodoxia sumamente apreciable.

De este modo me parece que se satisface plenamente a lo que exige Pío X en el juramento antimodernista sobre la recta interpretación de los Padres.

---

(4) *Contra Julián.* 1, 1, c. 6, n. 22. ML. 44, 656.

(5) MANSI JOHANN DOMINICI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 7, col. 114. C. Florentiae, 1762.

El otro conocimiento necesario para formar el argumento teológico por el consentimiento de los Padres es el del *valor teológico* que tiene lo que ellos dicen. Lo cual se suele formular también diciendo que de los Padres se forma argumento "ex traditione" cuando hablan no como doctores privados, sino como testigos de la tradición. Hay ocasiones en las que los mismos Padres claramente indican si lo que enseñan pertenece o no a las verdades que hay que creer. Pero tampoco en esto son infalibles los Padres por separado, y además muchas veces no se puede deducir sólo por lo que ellos dicen la relación que sus doctrinas tienen con el depósito revelado. Con frecuencia dará suficiente luz el ver cómo se expresan otros Padres sobre el mismo tema. En último caso, el criterio seguro es la actitud que con relación a esa enseñanza ha adoptado el magisterior posterior. Al fin y al cabo, los Padres son el portavoz del magisterio, y ninguno mejor que éste puede dictaminar si los Padres hacen una afirmación por encargo y con la aprobación del magisterio o por propia cuenta.

Con su modo concreto de formar el argumento patrístico, tanto por lo que se refiere a conocer lo que dicen los Padres como a conocer el valor teológico que tiene lo que ellos dicen, nos están mostrando los teólogos que el argumento "ex patribus" depende esencialmente del magisterio. Para conocer lo que han dicho los Padres no procede el teólogo con absoluta libertad, sino que se aproxima a esos documentos venerandos como *creyente;* la fe no es para él norma solamente negativa en la interpretación de los textos, sino que es mucho más, conforme al juramento antimodernista recientemente explicado. Y si el teólogo no prescinde de su fe, ¿quién se atreverá a afirmar que prescinde del magisterio? ¿No es por medio del magisterio como ha recibido esta su fe católica y como la conserva pura de todo error? Para conocer el valor teológico del testimonio de los Padres busca el teólogo también en el magisterio la última garantía de la fuerza del argumento patrístico.

Antes de establecer el resultado final de estas consideraciones, no será inútil aclarar una duda que fácilmente flotará en el ambiente. ¿Es que no puede el teólogo saber por sí solo lo que dice un Santo Padre? Lejos de mí semejante exageración.

Podemos conocer lo que han escrito autores mucho más apartados de nosotros en el tiempo y en la mentalidad, y ¿no podríamos saber por nosotros mismos lo que han querido decir los Santos Padres en sus obras? La cuestión que venimos estudiando no es ésa, sino otra esencialmente distinta.

Es como si se preguntase: ¿Puede el teólogo conocer lo que dice el Concilio Tridentino sobre la canonicidad de los libros sagrados sin saber lo que sobre ese mismo punto declara el Concilio Vaticano? Digamos que sí. ¿Se deduciría de ahí que el teólogo tiene con el solo Concilio Tridentino un argumento distinto del argumento "ex magisterio"? Resulta casi ridícula la pregunta, ya que el Tridentino *es* magisterio eclesiástico. Creo haber demostrado que el argumento "ex Patribus" no es en el fondo sino magisterio eclesiástico; por tanto, del hecho de que podemos conocer lo que dicen los Santos Padres sin acudir a *otros* documentos del magisterio no se sigue que no tengamos en los Padres un argumento "ex magisterio".

En consecuencia, ¿queda excluída de la teología la función apologética? En otros términos, si el argumento "ex Patribus" es argumento "ex magisterio", ¿qué conseguimos al argüirles a los protestantes, por ejemplo, con los testimonios de los Padres, pues que ellos no admiten el magisterio? En un argumento "ex concessis", como es el empleado contra los protestantes, sólo hay que mirar si el argumento que se emplea tiene valor para aquellos contra los que se usa, dado lo que admiten, aunque tal vez ellos no sean lógicos en admitirlo. Por lo demás, si los protestantes consideran a los Padres como testigos meramente *históricos* de las doctrinas que enseñaba la Iglesia primitiva, como podrían serlo otros escritores eclesiásticos o profanos que no sean precisamente Santos Padres, también le es lícito al teólogo bajar a ese terreno y tratar de probar las verdades impugnadas por los herejes. Pero, y esta consideración es de suma importancia, debe acordarse el teólogo de que ese papel defensivo y apologético es algo *secundario* para la ciencia teológica como tal. Rozamos aquí un aspecto vital que hay que dejar para otra ocasión.

Si bien lo miramos, las tesis teológicas no se prueban por el argumento "ex magisterio" *y* por el argumento "ex Patribus"; este último no es sino un aspecto del argumento "ex magisterio",

aspecto que se reducirá al magisterio del Romano Pontífice o al magisterio ordinario de los obispos, según que la garantía de ortodoxia de tal o cual Padre, en tal o cual materia, provenga más bien de un acto del Romano Pontífice o de esa otra aceptación, más difusa, del episcopado. Esta consecuencia, que a primera vista podría sorprender, me parece que no hace sino expresar de modo reflejo lo que está en la conciencia de todo teólogo al proponer el argumento patrístico, como acabo de exponer.

¿A qué se debe entonces esta separación, que se ha hecho ordinaria en nuestros modernos manuales de teología, entre el argumento del magisterio y el de los Padres? En gran parte, a una razón apologética. Se atacó a la Iglesia acusándola de proponer verdades nuevas, y los teólogos, con filial cariño, han querido hacer ver cómo las verdades que hoy cree la Iglesia las creyeron ya los Padres de los primeros siglos. Mucho habría que decir sobre la conveniencia y aun posibilidad de proponer como esquema general de nuestros argumentos en teología esta división entre el magisterio y los Padres. Baste por el momento indicar que si por razones apologéticas se toma a los Padres como testigos *meramente históricos*, al igual que se pueden tomar autores antiguos no santos e incluso heterodoxos, tal argumento no es el argumento *teológico* "ex Patribus", ya que por el mero hecho de querer presentar un argumento histórico, que puedan aceptar los mismos historiadores incrédulos tenemos que prescindir de la fe y tomarla sólo como norma negativa. Ahora bien, la teología es esencialmente "scientia fidei", que *supone* la fe y construye *sobre* la fe. Según la concepción de los grandes escolásticos, la teología como ciencia suprema tiene que *defender* sus principios; pero sería absurdo limitar a esta función defensiva el papel de la teología. Hagamos obra apologética cuando sea necesaria, pero no nos quedemos ahí. Disfrutemos *teológicamente* de las riquezas que se encierran en los Santos Padres, y para eso leámoslos no con preocupaciones polémicas, sino como a nuestros Padres en la fe, con ese sentido cristiano que tenían nuestros mayores.

La actual división de argumentos tiene, sin embargo, otra razón de ser muy teológica y aceptable. En realidad presenta el testimonio de los Padres matices que no tienen los otros docu-

mentos del magisterio, como queda expuesto más arriba (6). No hay *dos* argumentos diversos, Padres y magisterio, pero sí forma el argumento patrístico una faceta especial del argumento general "ex magisterio".

Para armonizar el pensamiento teológico fundamental de que son *un* argumento con el otro pensamiento teológico, también muy digno de tenerse en cuenta, de que hay diversos aspectos dentro de un mismo argumento, quizás fuera lo mejor designar este argumento con el nombre genérico de "ex magisterio ecclesiastico", y poner dentro de ese marco común las subdivisiones correspondientes: "ex Patribus", "ex decisionibus Romani Pontificis", "ex conciliis", etc. Por el momento dejo sin resolver la cuestión ulterior de cuál sería el orden más propiamente teológico dentro de ese argumento "ex magisterio"; si sería preferible o no poner como *primera* subdivisión el argumento "ex Patribus".

En conclusión: Si prescindimos del caso en el que por razones particulares convenga presentar *apologéticamente* el argumento "ex Patribus", y consideramos nuestro problema desde el punto de vista que es el más propiamente teológico, el argumento "ex Patribus" y el del magisterio no son dos argumentos diferentes. Los testimonios de los Padres son una *manifestación* del magisterio eclesiástico. Por otra parte, los Santos Padres ocupan un puesto de honor en teología y sus palabras se han de recibir con particular veneración: sería injusto y antiteológico el omitir su testimonio en las tesis teológicas. La solución parece estar en presentar este testimonio como lo que es, a saber, como un *aspecto peculiar* de un único argumento: el del magisterio eclesiástico.

J. Solano, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

(6) Véase la pág. 8.

MELQUISEDEC EN LA PATRÍSTICA

ADVERTENCIA PREVIA.—El estudio de "MELQUISEDEC EN LA PATRISTICA" presupone el estudio de "MELQUISEDEC EN LA BIBLIA"; estudio que, naturalmente, se desdobla y desarrolla en tres temas a cual más interesantes: I. Melquisedec en la historia mosaica; II. Melquisedec en la profecía davídica; III, Melquisedec en la teología paulina; ya que en estos tres temas queda incluído cuanto en toda la Biblia se puede encontrar y relacionar con Melquisedec.

Ese estudio de "MELQUISEDEC EN LA BIBLIA", desdoblado y desarrollado en los tres temas indicados, acaba de ser publicado en el segundo volumen de "MISCELLANEA", con que la Universidad de Comillas ha querido celebrar los cincuenta años de su fundación. Nuestro estudio aparece como "Ensayo de estudio bíblico-teológico del SACERDOCIO DE CRISTO, con el título "JESUCRISTO, SACERDOTE ETERNO, SEGUN EL ORDEN DE MELQUISEDEC". Ahora, para la inteligencia del estudio "MELQUISEDEC EN LA PATRISTICA", creo necesario proponer un extracto del estudio "MELQUISEDEC EN LA BIBLIA".

MELQUISEDEC EN LA BIBLIA

(EXTRACTO)

1. Melquisedec, Rey de la ciudad de Salén y Sacerdote del Dios Altísimo, aparece y desaparece cual meteoro fugaz en la narración mosaica de la victoria de Abrahán sobre Codorlahomor y sus tres aliados. Cuatro o cinco siglos más tarde brilla con fulguraciones de relámpago en el salmo 109, prefigurando típicamente el sacerdocio eterno del futuro Mesías. Y un milenio después vuelve a brillar cual astro de primera magnitud en la Epístola *ad Hebraeos*, para iluminar con divinos resplandores el espiritual, eterno y supremo sacerdocio de Cristo Nuestro Señor, verdadero Mesías.

2. Melquisedec, por Moisés, pasa del mundo religioso gentílico al mundo religioso hebreo; sube y vuela con David al cenit de las prediciones mesiánicas, para en ellas revelar el sacerdocio del futuro Mesías, Rey Sacerdote; y por fin penetra con San Pablo en el *Sancta Sanctorum* de la teología cristológica, para enseñar en ella a una con la eterna generación y divina filiación de Jesús-Mesías la eterna unción de su supremo sacerdocio.

3. En la obra estrictamente histórica de Moisés surge la figura asimismo estrictamente histórica de Melquisedec, como Rey-Sacerdote de Salén; en la producción profética de David, del Profeta-Rey, esa figura histórica es elevada a la dignidad de tipo mesiánico; y en la inspirada elaboración teológico-paulina de la Epístola *ad Hebraeos* queda magistralmente desarrollada la significación típica del Melquisedec, deduciéndose de ella precisas y sublimes enseñanzas acerca de la espiritualidad, perpetuidad, eternidad y absoluta superioridad del sacerdocio de Cristo Nuestro Señor sobre todo otro sacerdocio, y en especial sobre el aarónico.

4. Pero San Pablo no agota el significado típico de Melquisedec; y siguiendo a San Pablo y fundándose en él, Padres y escritores eclesiásticos ilustran más y más el sacerdocio de Cristo con enseñanzas deducidas del examen interno del sacerdocio de Melquisedec. Esas enseñanzas y deducciones patrísticas son por demás interesantes; interesante es por lo mismo el tema de MELQUISEDEC EN LA PATRISTICA, ampliado con el de MELQUISE-

DEC EN LA LITURGIA y completado con el de MELQUISEDEC EN LA LEYENDA.

La patrística en nuestro caso no sólo es confirmación, declaración e ilustración de las enseñanzas bíblicas; es además su desarrollo y evolución interna, y es en cierto modo hasta su complemento; confirmado luego por la liturgia, y confirmado también y precisado, por lo menos indirectamente, por la leyenda misma.

5. La Biblia, la patrística y la liturgia nos dan la verdadera figura y la verdadera grandeza del Rey-Pontífice de Salén; la leyenda (claro está) nos da su caricatura, pero en la caricatura se hace sentir su grandeza y dignidad; y el estudio mismo de la leyenda viene a demostrar por el contraste de sus errores, desvaríos y ficciones la seriedad, verdad y elevación de la Biblia, de la patrística y de la liturgia, en cuanto esas tres fuentes nos dan y enseñan de la historicidad de Melquisedec y de su carácter de tipo con respecto a Cristo Nuestro Señor, Sacerdote Eterno, según el orden de Melquisedec.

Teniendo en cuenta estas ideas, esperamos que el lector pueda leer con provecho y no sin interés el estudio principal de MELQUISEDEC EN LA PATRISTICA y sus estudios complementarios de MELQUISEDEC EN LA LITURGIA y de MELQUISEDEC EN LA LEYENDA.

NOTA PRIMERA

MELQUISEDEC EN LA PATRISTICA

1. A dos clases se pueden reducir las citas patrísticas referentes a Melquisedec, según que contengan la exposición directa y positiva de alguno o algunos de los pasajes bíblicos a él relativos; o según que ofrezcan directa o indirectamente datos heresiológicos, fabulosos o míticos, referentes a su persona. Las citas de esta segunda clase las reservamos para un *Excursus* es-

pecial (1); en cambio, las de la primera clase forman el objeto principal de la presente nota.

2. Afortunadamente esas citas contienen cuanto la crítica más exigente puede pedir para ver en ellas la expresión de ese órgano auténtico y autorizado de la tradición católica, que se llama "Testimonio de los Santos Padres".

3. Dos enseñanzas aparecen en las citas todas textificadas con absoluta concordia y unanimidad: la historicidad de Melquisedec y su carácter de tipo mesiánico. No es fácil ni prudente en materias como la presente decir que *contra* esa historicidad y carácter típico-mesiánico *no existe* testimonio alguno patrístico; pero es deber mío declarar que al menos yo he encontrado un solo texto en contrario, y es sobre todo deber mío manifestar *la absoluta concordia y unanimidad* de los Padres orientales y occidentales en afirmar y enseñar tanto la historicidad de Melquisedec y de sus relaciones con Abrahán, narradas en el Génesis, cuanto su carácter típico-mesiánico, afirmado en el Salmo 110, y reafirmado, explicado y desarrollado en la Epístola *ad Hebraeos*.

4. He aquí los textos principales, cronológicamente citados y directamente traducidos de sus originales, griegos y latinos.

SAN JUSTINO (2)

5. "Así como de Melquisedec escribió Moisés haber sido sacerdote de Dios Altísimo; y a pesar de ser sacerdote de gente incircuncisa bendijo a Abrahán, que circunciso le ofreció diezmos; de la misma manera declara Dios [que Cristo], eterno sacerdote suyo, llamado Señor por el Espíritu Santo, había de ser sacerdote de gentes incircuncisas; y [declaraba asimismo] que recibiría y bendecería a cuantos circuncisos llegasen a Él; es decir, a cuantos a Él creyesen y de Él pidiesen las bendiciones [mesiánicas]."

---

(1) *Excursus:* "*Melquisedes en la Leyenda*".
(2) MG 6, 545.

SAN CLEMENTE ALEJANDRINO (3)

6. "Melquisedec, Rey de Salén, el Sacerdote del Dios Altísimo, el que dió [a Abrahán] el pan y el vino, el alimento santificado, como tipo de la Eucaristía" (4).

EUSEBIO DE CESAREA (5)

7. "Y a este Melquisedec se le introduce en los libros sagrados cual sacerdote del Dios Altísimo; pero tal que ni fué consagrado con óleo preparado ni por sucesión carnal entró en el sacerdocio de los hebreos. Y por eso a Cristo se le proclama [en el Salmo 110] sacerdote, según su orden [de Melquisedec]."

8. "Melquisedec, que era sacerdote gentil, no parece que jamás desempeñó sacrificios corporales, sino [que sacrificó tan] sólo pan y vino cuando bendijo a Abrahán; del mismo modo, en primer lugar nuestro Señor y Salvador [Jesús] y luego los sacerdotes que precediendo a Él están esparcidos por todas las gentes, ejerciendo al cargo espiritual de su sacerdocio conforme a las prescripciones eclesiásticas, representan con vino y pan los misterios de aquel cuerpo y sangre de salvación; misterios en verdad que Melquisedec conoció tan sólo por espíritu divino, y así usó de imágenes de futuras realidades" (6).

ISIDORO PELUSIOTA (7)

9. "Melquisedec desempeñó [su] función sacerdotal con panes y vino, con los que bosquejó [adumbró] el tipo de [nuestros] divinos misterios."

---

(3) MG 8, 1.370; y véase la nota 83.

(4) "Ni Tertullien, ni Clément d'Alexandrie no voient encore dans ces éléments les oblats du sacrifice eucheristique"; escribe Leclercq *(Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* Melquisedec, col. 231); prescindo de Tertuliano, pero ante la cita de Clemente Alejandrino no sé cómo se pueda mantener la afirmación de Leclercq.

(5) MG 20, 73...76.

(6) MG 22, 367.

(7) MG 78, 422.

TEODORETO DE CIRO (8)

10. "Melquisedec no es sacerdote judío, sino gentil; así también Cristo [Nuestro] Señor se ofreció asimismo a Dios no sólo por los judíos, sino también por los hombres todos. E inició su sacerdocio la noche aquella en que iba a la cruz, cuando tomando el pan y dando gracias lo partió y dió, diciendo: "*Tomad y comed de él,* [porque] *esto es mi cuerpo*". De modo semejante, habiendo suavizado [con agua] el cáliz, lo dió a sus discípulos, diciendo: "*Bebed todo él, porque esto es mi sangre del nuevo testamento, que por muchos será derramada para perdón de pecados*". Pero es de notar que a Melquisedec lo encontramos siendo sacerdote y Rey (luego era figura del verdadero sacerdote y Rey), y [lo encontramos además] ofreciendo no sacrificios de [animales] irracionales, sino pan y vino; que esto es lo que Abrahán ofreció cuando en espíritu previó, [incluído] en los lomos de Abrahán el modelo [y prototipo] de su propio sacrificio."

SAN JUAN DAMASCENO (9)

11. "A Abrahán, que volvía de la derrota de los [Reyes] extranjeros, lo recibió con pan y vino Melquisedec, el sacerdote del Dios Altísimo. Aquella mesa sombra era [y figura] que adumbraba esta [nuestra] mística mesa; como a su vez el sacerdote aquel llevaba en sí la figura e imagen del verdadero Pontífice, Cristo; porque "*Tú eres sacerdote eterno,* dice [la Escritura al Mesías], *según el orden de Melquisedec*". Este pan adumbraban los panes de la proposición; pues es de saber que ésta es la pura e incruenta oblación que por el profeta (11) predijo el Señor haber sido ofrecido desde el nacer del sol hasta su ocaso."

Pasemos a los Padres latinos.

---

(8) MG 80, 1.771.
(9) MG 94, 1.150.
(11) Mal.

SAN CIPRIANO (12)

12. "En el sacerdote Melquisedec vemos prefigurado el misterio del sacrificio del Señor, según lo atestigua la Divina Escritura, que dice: "Y *Melquisedec, Rey de Salén, sacó* [a Abrahán] *pan y vino; y es que era sacerdote del Dios Excelso y* [por eso]" *bendijo a Abrahan*". Y que Melquisedec llevase [en su persona] el tipo de Cristo lo declara el Espíritu Santo en los Salmos, hablando al Hijo en persona del Padre: "*Tú eres sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec*". Y ese orden, procedente y proveniente de aquel sacrificio, consiste ciertamente en que Melquisedec fué sacerdote del Dios Excelso, en que ofreció pan y vino, en que bendijo a Abrahán. Por ¿quién más sacerdote del Dios excelso que nuestro Señor Jesucristo?; el cual ofreció sacrificio a Dios Padre; y ofreció aquello mismo que había ofrecido Melquisedec; esto es, pan y vino; a saber, su cuerpo y su sangre. Y aquella bendición de Abrahán que precedió [en la historia] pertenecía a nuestro pueblo... A fin, pues, de que en el Génesis pudiera Melquisedec celebrar debidamente [el acto con que a Abrahán] bendijo, precedió antes la imagen del sacrificio [eucarístico], consistente en pan y vino. Y perfeccionando y colmando el Señor esa misma realidad, ofreció pan y cáliz, preparado con vino; y quien es la plenitud [de las figuras] colmó la verdad de la imagen [por Melquisedec prefigurada]."

SAN AMBROSIO (13)

"... Ya hemos dicho que en el altar se colocan el cáliz y el pan; en el cáliz se echa vino y, ¿qué otra cosa?, agua. Y ¿cómo es que Melquisedec ofreció pan y vino? ¿Qué significa ese mezclar agua [al vino]?" (14).

---

(12) ML 4, 375-377.
(13) ML 16, 1.202.
(14) ML 16, 445 s. 438, 446, 404.

SAN JERONIMO (15)

15. "Vuélvete al Génesis, y [allí] encontrarás a Melquisedec, Rey de Salén, príncipe de aquella ciudad; quien ya entonces, como tipo de Cristo, ofreció pan y vino, e inauguró el misterio de los cristianos en el cuerpo y sangre del Salvador.

"... Nuestro misterio [eucarístico] está significado en la palabra "orden [de Melquisedec]", no con víctimas irracionales, inmoladas por Aarón, sino con el pan y vino; esto es, con el cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo [por Él ofrecidos]."

SAN AGUSTIN (16)

13. "Siendo así que la sucesión fundada en la generación de Aarón venía a tener más bien herederos de esa misma generación que compartícipes de su justicia [o santidad]; en cambio, según el tipo de aquel Melquisedec, de quien leemos en el Antiguo Testamento, el verdadero Melquisedec [Cristo] vino como verdadero Rey de paz, como verdadero Rey de justicia."

14. "Sabido tenemos que ya en tiempo de Abrahán precedió la figura de estos sacramentos; cuando Melquisedec ofreció [su] sacrificio.

16. "Allí es [en el Génesis] donde por vez primera apareció el sacrificio que ahora los cristianos ofrecen a Dios en todo el orbe terráqueo; y se cumple lo que tanto tiempo después de ese hecho dijo el Profeta a Cristo, que había de venir en carne [mortal]: "*Tú eres sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec*".

17. He dicho antes que "dos enseñanzas aparecen en las citas todas, textificadas con absoluta concordia y unanimidad: la historicidad de Melquisedec y su carácter de tipo mesiánico. Sin tanta unanimidad y concordia, pero sí con la suficiente para dar

---

(15) ML 22, 484; 23, 1.011. Más tarde veremos la epístola de San Jerónimo *ad Evangelum*, clásica en esta materia; al cerrar nuestro estudio de "*Melquisedec en la leyenda*".

(16) ML 41, 500.

a sus afirmaciones carácter de verdadero argumento patrístico, se desprenden de esas mismas citas otras enseñanzas, y en especial la importantísima de ver en el pan y vino, ofrecidos a Abrahán por Melquisedec, el tipo de la Eucaristía; enseñanza tanto más importante cuanto que el mismo San Pablo, que tanta extensión dió al significado típico del pasaje mosaico, de Melquisedec, no ofrece la más lejana alusión a la eucaristía.

18. En cambio, en las citas patrísticas, ya aducidas, no sólo hay alusiones, sino claras y explícitas afirmaciones.

Así, Clemente Alejandrino dice: "... Melquisedec, Rey de Salén, el Sacerdote del Dios Altísimo, el que dió [a Abrahán] el pan y vino, el alimento santificado [bien se puede leer "consagrado"], como tipo de la Eucaristía"...

Isidoro Pelusiota: "Melquisedec desempeñó [su] función sacerdotal con panes y vino, con los que bosquejó [adumbró] el tipo de [nuestros] divinos misterios".

Teodoreto: "Pero es de notar que a Melquisedec encontramos... ofreciendo no sacrificios de [animales] irracionales, sino pan y vino; que esto es lo que a Abrahán ofreció cuando el espíritu previó, [incluído] en los lomos de Abrahán, el modelo [o prototipo] de su propio sacrificio".

San Juan Damasceno: "A Abrahán, que volvía de la derrota de los [Reyes] extranjeros, lo recibió con pan y vino Melquisedec, el sacerdote del Dios Altísimo. Aquella mesa sombra era que adumbra esta [nuestra] mística mesa".

19. Pasando a los Padres Latinos, empecemos por San Cipriano (17): para quien el orden de Melquisedec, según el cual fué sacerdote Cristo nuestro Señor, tiene tres características "procedentes y descendentes de aquel sacrificio: primera, la de haber sido Melquisedec sacerdote del Dios Altísimo; segunda, la de haber ofrendado pan y vino, y tercera, la de haber bendecido a Abrahán"; aplicando cada una de ellas a Cristo, escribe de la

---

(17) Las citas de San Cipriano son tan claras en este sentido que el mismo Leclercq, no admitiendo autores anteriores que enseñen en Melquisedec su carácter de tipo del sacrificio eucarístico, escribe: "mais dès le temps de Saint Cyprian, c'est chose faite". *Dictionnaire d'archéologie chrétienne:* Melchisedech, col. 231. Véase la nota (4) del presente estudio.

segunda: "[Cristo] ofrendó lo mismo que Melquisedec; ofrendó pan y vino; a saber, su cuerpo y sangre"...

Y uniendo la tercera característica con la segunda, dice: "Para que en el Génesis pudiera celebrarse debidamente la bendición que a Abrahán dió el sacerdote Melquisedec, precedió primero la imagen del sacrificio de Cristo, consistente en pan y vino; y cumpliendo y realizando el Señor [esa figura], ofreció pan y cáliz de vino; y [así], quien es la plenitud misma, cumplió y llenó la verdad de la imagen prefigurada"...

20. Es muy de notar que tanto en ésta como en las citas anteriores no hay nada de exagerado y oratorio: el hablar de los Padres en estos casos es tan sencillo como ingenuo; pero en esa misma sencillez e ingenuidad hay que admirar más de una vez (en especial en la cita de San Cipriano) la precisión de términos y conceptos, precisamente en razón de figura y figurado, de tipo y de antitipo, entre Melquisedec y Cristo, y en particular entre el pan y vino ofrecidos por el primero, y el sacrificio eucarístico instituído por el segundo bajo especies de vino y pan.

21. En estos textos se basó el Cardenal Toledo para escribir: (18): "Todos los católicos confesamos que la oblación de Melquisedec, [hecha] en pan y vino, fué típo de la oblación que Cristo ofreció en su [última] cena de su cuerpo y sangre bajo especies de pan y vino; y preceptuó a la Iglesia que también ella los ofreciese. Eso es lo que confirma el Concilio Tridentino en su sesión 22, capítulo primero. [Y eso es lo que] los Sagrados Doctores [nos] legaron".

22. No explica el Cardenal Toledo cómo deduce su afirmación de las palabras del Tridentino. Pero lo explica magistralmente Suárez (19): "Con las cuales palabras [de la sesión 22, capítulo primero] significó suficientemente el Tridentino que Melquisedec ofreció un sacrificio que fué tipo del sacrificio incruento ofrecido por Cristo; porque Cristo, ofreciendo de esa manera [incruenta] tal sacrificio, declaró ser él el sacerdote eterno, prefigurado en Melquisedec; y por eso se dice en el Canon de la

(18) *Tractatus de Melchisedec*, Cap. II, núm. [34] en *Archivo Teológico Granadino*, vol. 3 (1940), pág. 133.

(19) *In 3 p. Divi Thomae*, Disput. 46, sect. 4, núm. 10. (Edición Vivés, tomo 18, pág. 457.—París, 1860.)

Misa: "El santo sacrificio, la hostia inmaculada, que te ofreció tu sumo sacerdote Melquisedec".

NOTA SEGUNDA

MELQUISEDEC EN LA LITURGIA

1. Prescindimos de aquellos casos de la liturgia en los que, citándose de primera intención el Salmo 110, se cita consiguientemente su versículo 4, referente a Melquisedec; nuestro estudio se restringe a citas que directamente tienen por objeto al glorioso Rey-Sacerdote, en persona o en tipo. Restringido así el objeto del presente estudio, son pocos los casos estrictamente *melquisedequianos* que en la liturgia católica se pueden señalar.

Una antífona del Oficio del Corpus Christi, varias partes variables de la Misa Votiva de "*Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote*", y una cita brevísima en el Canon de la Misa es todo lo que a mi ver da la liturgia referente a Melquisedec (20). Citas bien poco en número, pero dignas de estudio y consideración.

2. De nuestros mismos días es la "*Misa Votiva* (21) *en honor de Nuestro Señor Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote*". El doble título "*Sumo y Eterno*, aplicado a Cristo Sacerdote, está tomado en parte del pasaje clásico de San Pablo (22), y en parte, del Canon de la Misa (23), del que luego hablaremos detenidamente. El introito está constituído por los versículos 4 y 1 del Salmo 110, textos clásicos de Melquisedec; y la misa toda es como una solemne canonización del Sumo y Eterno Sacerdote de Cristo, según el orden de Melquisedec; teniendo en ella especial importancia la Encíclica *ad Hebraeos*, de la que está tomada la Epístola

---

(20) Léase además la narración del encuentro de Abrahán y Melquisedec en la feria 5 de la semana 6 después de Epifanía; pero sólo por razón de pertenecer al libro del Génesis que entonces se lee en el Oficio divino. Otro tanto se entiende del Responsorio 2.° de la 4.ª Dominica de Adviento.

(21) *In honorem D. N. J. Ch. Summi et Aeterni Sacerdotis.*

(22) Hebr. 6, 20; 7, 24.

(23) Oración. "*Supra quae...*" que termina con las palabras "*Summus Sacerdos tuus Melchisedec*".

de la Misa (*Hebr.*, 5, 1-11); como lo están el Alleluya del gradual (*Hebr.*, 7, 24), y el ofertorio (*Hebr.*, 10, 12, 14).

3. Breve y fugaz, pero significativa por demás, es la frase con que se abre el Oficio de la fiesta del Santísimo Cuerpo de Cristo en la primera antífona de las primeras vísperas (24): "*Sacerdos in aeternum, Christus Dominus, secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit*": "*Sacerdote eterno Cristo* [nuestro] *Señor, según el orden de Melquisedec, ofrendó pan y vino*".

El feliz autor (25) del precioso oficio supo, desde luego, en breve antífona recoger los elementos esenciales de las tres citas bíblicas: Génesis (26), Salmo 110 (27), Epístola *ad Hebraeos* (28), y formular con ellos las dos grandes verdades fundamentales en la nueva fiesta: el sacerdocio de Cristo y su sacrificio eucarístico. Para dar mayor claridad y precisión a la fórmula respectiva de cada una de las dos verdades, a la afirmación de David, literalmente repetida por San Pablo, se añade en la antífona la explícita expresión del sujeto *Christus Dominus, Cristo* [nuestro] *Señor;* mientras que el הֵנִיף del texto hebreo (el ἐξήνεγκε del griego = al *proferens* de la Vulgata, que en rigor equivalen al verbo español *sacar* o *presentar*) son sustituídos por el *obtulit* latino (*ofrendó,* en español), por expresar y recalcar la idea del sacrificio eucarístico, típicamente representado en el pan y vino, *ofrendados* primero a Dios por Melquisedec y luego *presentados* y *ofrecidos* por el mismo Rey-Sacerdote a Abrahán y a su comitiva (29).

4. La cita de Melquisedec en el Canon de la Misa tiene una importancia excepcional, comparable a la importancia del Canon

---

(24) Feria V infra Hebd. post. Oct. Pentecostés: In festo Sanctissimi Corporis Christi.

(25) Santo Tomás.—Sobre la autenticidad de ese precioso oficio léase el P. Pierre Mandonnet, O. P., *Des écrits authentiques de Saint-Thomas d'Aquin,* IX, págs. 127-129 (Fribourg-Suisse, 1910).

(26) Gen., 14, 18.

(27) Ps., 110, 4.

(28) Hebr., 7, 11.

(29) Véase notada más arriba ("*Melquisedec en la Patrística*", números 21 y 22) la consonancia de esta antífona con importantes palabras del Concilio de Trento.

mismo en la liturgia eucarística, de la que es, sin duda, una de las joyas de más valor. Cada una de sus partes son otras tantas perlas; nuestra cita pertenece a la *anámnesis* (30) o *recordación* que sigue inmediatamente a la consagración del pan y del vino. Es la oración "*Unde et memores*": "*Recordando, pues...*" Ese recuerdo, esa *recordación* o *anámnesis* es triple, como recuerdo que es de tres misterios de la vida del Redentor y de tres tipos o figuras de su sacrificio eucarístico Por el recuerdo de la *feliz* pasión de Jesús (*tam beatae passionis*), tan feliz para nosotros como cruel para Jesús; por el recuerdo de su feliz pasión, de su resurrección de las entrañas de la tierra, de su gloriosa ascensión a los cielos, el celebrante y el clero (*Unde et memores nos servi tui*), a una con el pueblo fiel (*sed et plebs tua sancta*), *ofrecen* a la excelsa majestad divina, de los dones por Él dados, "la Hostia Pura, la Hostia Santa, la Hostia Inmaculada, santo pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación". A esta ofrenda y oblación sigue una petición: la de que "oh, Señor, te dignes mirar con propicio y sereno rostro [los dones ofrecidos y] aceptados, como te dignastes aceptar las ofrendas de tu siervo el justo Abel, y el sacrificio de nuestro Patriarca Abrahán y el [sacrificio] que te ofreció tu Sumo Sacerdote Melquisedec".

5. ¡Con qué fervor dirían esta oración los Santos Padres de los primeros siglos! Con qué fervor y majestad la diría el hierático San León Magno, cuando en una especie de éxtasis eucarística añadió a la oración tradicional (y mandó que añadidas quedasen en el Canon y en su *anámnesis*) (31) sus dos frases, verdaderamente hieráticas y leonianas, como tantas otras frases suyas:

"sanctum sacrificium,	"sacrificio santo,
inmaculatam hostiam..."	hostia inmaculada..."

Al declarar así "*sacrificio santo* y *hostia inmaculada*" la ofrenda sacrifical de Melquisedec, claro está que la intención primaria y principal de San León Magno subía y trascendía del tipo

(30) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*: *Anamnèse*, col. 1.880-1.896.
(31) Liber Pontificalis (edit. Duchesne), pág. 239.

al antitipo, y proclamaba ante todo y sobre todo la santidad y pureza intemerata de la hostia y sacrificio eucarístico (32).

6. Ni fué solo San León quien internamente sintió el profundo significado típico de Melquisedec en el sacrificio eucarístico. Cuantas iglesias seguían en la liturgia de la Misa el rito romano adoptaron su Canon y en él la empresa mención de Melquisedec y del "*Santo sacrificio de la hostia inmaculada*", típicamente representados por la oblación de pan y vino del Sacerdote-Rey de Salén... *Lex orandi, lex credendi;* y la oración, que recordaba el sacrificio de Melquisedec, reavivaba la fe en el Sacerdocio de Cristo; y en esa fe buscaba nuevas maneras de exteriorizarse y manifestarse.

7. Dos expresiones artísticas, a cual más grandiosas, tuvo la anámnesis en la ciudad de Ravena en dos mosaicos interesantes. uno, en la iglesia de San Vidal; otro, en la de San Apolinar *in Classe* (33). Ocupando el centro del mosaico, el altar cristiano, con el cáliz y panes eucarísticos ofrecidos en él y aceptados por la mano divina, que del cielo desciende hacia el altar, como aceptos y aceptados fueron los sacrificios ofrecidos por Abel y Melquisedec, representados a ambos lados del altar con figuras apropiadísimas e inconfundibles, el mosaico de San Vidal es perfectísima expresión de la oración del Canon, en la que la Iglesia pide a Dios "se digne aceptar [sus dones eucarísticos, *haec tua dona*], como se dignó aceptar las ofrendas de su siervo el justo Abel, y el sacrificio de nuestro Patriarca Abrahán, y el [sacrificio] que te ofreció tu Sumo Sacerdote Melquisedec". En efecto, en el mosaico están con sus propios nombres (ABEL y MELCHISEDEC), falta Abrahán; pero allá está bien cerca en el mosaico de frente, ofreciendo a su hijo en sacrificio.

8. Esos dos mosaicos de San Vidal alcanzan unidad perfecta en el mosaico de San Apolinar *in Classe*, y en este mosaico alcanza expresión más perfecta aún la oración de la anámnesis, como alcanza Melquisedec la más digna representación, y una elevación tal de santidad y de hieratismo, que si no estuviera escrito

---

(32) No creo que la adición leoniana se deba *restringir* a sólo el sacrificio de Melquisedec, como lo hace Duchesne en la pág. 241.

(33) "San Apolinar el Nuevo", dice Leclercq equivocadamente.

su nombre sobre su cabeza podría pasar por la figura misma de Jesús en el acto de la fracción del pan.

Este mosaico reproduce en lo sustancial el altar cristiano del mosaico de San Vidal con el cáliz y panes eucarísticos. Ante ese altar, mejor dicho, ante esa mesa está sentado Melquisedec, con sus manos en la posición indicada de la *fractio panis*. A derecha e izquierda del *sacerdote del Dios Excelso* ofrecen Abel y Abrahán, aquél un cordero, éste su primogénito Isaac. Aceptando y como recogiendo los tres sacrificios aparece la mano divina, saliendo de una nube o cortinaje que en graciosos pliegues se extiende entre las figuras de Abel y Melquisedec.

En este mosaico encuentran su más claro e impresionante comentario las palabras de la anámnesis: "Dígnate [¡oh Dios!] mirar con propicio y sereno rostro [los dones ofrecidos; y dígnate] aceptarlos, como te dignaste aceptar las ofrendas de tu siervo el justo Abel y el sacrificio de nuestro Patriarca Abrahán; y el [sacrificio] que te ofreció tu Sumo Sacerdote Melquisedec: santo sacrificio, hostia inmaculada".

9. Estos mosaicos de Ravena tienen importancia excepcional, ante todo por ser tan perfecta expresión de la anámnesis del Canon de la misa; pero además por ser hasta ahora las más valiosas representaciones de Melquisedec; ya que la arqueología cristiana no conoce ni escultura ni pintura antigua del misterioso Rey y Sacerdote de Salén; y aun la miniatura referente a Melquisedec está muy lejos de ofrecer el interés de los dos mosaicos de Ravena.

10. Pero no deja de ser feliz confirmación de ellos (y hasta un como compendio de los mismos) la miniatura del *Te igitur* del *Sacramentario de Drogón* (34); que en la T inicial representa a Abel, Abrahán y Melquisedec. El P. Cahier cree que el personaje central no representa a Melquisedec, sino al sacerdote que celebra la misa; a lo mismo se inclina Leclercq (col. 1.543); pero dado el sitio en que está esa miniatura (en el principio del Canon), y supuestos los mosaicos de Ravena, ya explicados, no creo que se pueda dudar de que en el centro de la T está representado

(34) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, v. 4 "*Drogon*", col. 1.541 s. Figura 3.879.

Melquisedec, como lo están en ambos extremos Abel y Abrahán, a pesar de que aun de esto llegue a dudar Leclercq, con un *probablement* y con un *peut-être* que no parecen justificados.

El culto lector que detenidamente contemple y estudie la miniatura y los mosaicos (cuya reproducción ofrecemos) llegará sin duda a ver en aquella y en éstos la expresión de los tres sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedec, como de tipos del sacrificio eucarístico de Cristo; y tanto en la miniatura como en los mosaicos verá que a la figura de Melquisedec se da indiscutible primacía sobre las figuras de Abel y Abrahán: en la miniatura colocándolo en el centro de la T, y tanto en la miniatura como en los mosaicos, poniéndolo en especial y preferente relación con el altar y con el pan eucarísticos: preferencia y preeminencia que alcanza su máximum de simbolismo y expresión en el mosaico de San Apolinar *in Classe*, en el que quedando de pie y a los lados del altar Abel y Abrahán ofreciendo el propio y respectivo sacrificio del cordero y de Isaac, Melquisedec es admitido al altar mismo eucarístico, ofreciendo sentado ante él su pan, con el mismo rito de la *fractio panis*, del que Jesús usó en el cenáculo en la institución de la Eucaristía.

APENDICE

MELQUISEDEC EN LA LEYENDA

1. La leyenda..., eterno parásito de la Historia; parásito, sí, y como tal, funesto roedor que se goza de enquistarse en las selectas carnes de los más gloriosos personajes históricos...

Moisés, Isaías, Salomón... y tantas otras figuras de la historia antigua y aun moderna, víctimas han sido de fábulas parasitarias, que pretendiendo glorificar a su héroe terminan siempre por deshonrar y desacreditar su figura. No ha quedado Melquisedec inmune de esa funesta ley de la historia humana. Su leyenda brotó en el seno del judaísmo, pero tuvo eco y resonancia en el cristianismo; y en sectas cristianas y aun en círculos paganos obtuvo no sólo aceptación y aprobación, sino hasta am-

pliación y sorprendente desarrollo. La leyenda tiende siempre a *agigantar* a su héroe; en nuestro caso no se contentó con pretender agigantarlo; se desarrolló fantástica y audaz en trifásico ciclo ascendente, y pretendió llegar a la *heroización, angelización* y hasta a la *divinización* de Melquisedec.

2. Su figura, gloriosa sí y extraordinaria, pero estrictamente histórica en la sencilla y verídica narración de Moisés, invade el fabuloso reino de la leyenda, transformándose en la persona de Sem. Melquisedec es—según Moisés—superior a Abrahán; pero Abrahán es el gran Patriarca del pueblo de Israel; y para dar a Melquisedec un patriarcado superior al de Abrahán, la leyenda sube y remonta audaz en el río de los siglos e identifica a Melquisedec con el primogénito de Noé, con el Patriarca Sem (35).

3. No basta: Melquisedec es—según Moisés—superior a Abrahán; pero Abrahán, precisamente por su vida de fe, por sus íntimas comunicaciones espirituales y místicas, es *el amigo de Yahvéh;* y para dar a Melquisedec una perfección de vida interior superior a la de Abrahán, la leyenda se despega de la baja tierra, do se arrastran los hombres, y sube a las altas regiones do se ciernen los espíritus angélicos, e identifica a Melquisedec con *el Angel de Yahvéh...* (36).

4. Aun esto es poco: Melquisedec—según San Pablo—es semejante al *Hijo de Dios* (37), y la leyenda no sólo lo asemeja, sino que lo iguala e identifica en naturaleza y aun en persona con el Hijo de Dios, y así llega a afirmar que Melquisedec fué superior al Mesías, igual al Hijo de Dios, ya que fué una especial teofanía del Espíritu Santo o del Padre Eterno, o una encarnación anticipada del Divino Verbo... (38).

5. Todos y cada uno de estos desvaríos formó la leyenda en torno a Melquisedec; ni pararon tan sólo en morbosos desvaríos de fanáticas mentes aisladas, sino que llegaron a formar sectas más o menos numerosas, y en épocas determinadas y en determinadas localidades hicieron necesaria la intervención enérgica

(35) Leyenda de origen estricta y genuinamente judío.
(36) Leyenda de origen judío-cristiano.
(37) Hebr. 7, 3.
(38) Herejía cristiana.

y más o menos solemne de la autoridad docente de la Iglesia. Sólo así se explica el hecho de que San Jerónimo consagrara a la refutación de tales leyendas (39) su carta al diácono Evangelo (40). Modelo de estudio monográfico bíblico, bien se merece esa carta una fiel y esmerada traducción...

Epístola 73 (al. 126, escrita hacia la mitad del 398).—Al presbítero Evangelo.

Un libro anónimo de autor desconocido.

[1]. 5. Me has enviado un libro *anónimo* y *adespótico* [sin nombre y sin autor] (41), y no sé si del título has suprimido tú el nombre, quién escribió el libro, por evitar [todo] peligro de discusión. Y al leerlo vine a entender que el autor trataba con muchísimos argumentos la famosísima cuestión del Pontífice Melquisedec, hasta empeñarse en enseñar que quien bendijo a tan gran Patriarca (42) no debe ser reputado como uno de los hombres, sino que fué de naturaleza más divina. Y al fin se ha atrevido a decir que fué el mismo [Espíritu Santo] quien en figura de hombre se [le] apareció. En cambio, ni tocar quiso el modo cómo aceptó los diezmos del botín que consigo traía Abrahán después de haber vencido a los cuatro reyes. Y me pides que te responda lo que del escritor y de la cuestión me parece. Confieso que quise ocultar mi opinión, sin mezclarme en un asunto peligroso y expuesto a ataques, en el que diga lo que diga he de tener reprensores. Pero leyendo de nuevo [tu] carta y encontrando que en su última página me conjurabas con ruegos extraordinarios (43) a que no despreciara tu súplica, revolví los libros de los antiguos [autores] para ver lo que cada uno de ellos decía y para [así] responderte como por consentimiento de muchos.

---

(39) Toledo las expone y refuta como herejías.

(40) ML 22, 676-681.

(41) Creen algunos autores que ese libro o escrito anónimo se conserva actualmente en la obra (falsamente atribuída a San Agustín) "*Quaestiones ex utroque* [Testamento] *mixtim*", como la *quaestio CIX*. Encuéntrase en el Apéndice del tomo III de San Agustín: ML 35, 2.324-2-330.

(42) Abrahán.

(43) A la letra "ruegos maravillosos", "miris obtestationibus".

[2]. 6. Y desde luego al frente del Génesis encontré escrita la primera homilía de Orígenes acerca de Melquisedec, en la que disputando con muy variados dichos llega a decir que [Melquisedec] fué un ángel. Y casi con los mismos argumentos con los que tu autor habló del Espíritu Santo, él habló de virtudes superiores (44).

Pasé a Dídimo, su seguidor, y vi que seguía paso a paso la opinión de [su] maestro.

7. Me dirigí [a leer] a Hipólito, Ireneo, Eusebio Cesariense, y al Emiseno, y a Apolinar, y a nuestro Eustatio, que siendo Obispo de la Iglesia Antioquena fué el primero que con trompeta clarísima tocó toque de guerra contra Arrio; y vine a deducir que las opiniones de todos estos autores, por diversos caminos y argumentaciones, venían a unirse en un punto: en decir que Melquisedec fué cananeo, rey de la ciudad de Hierosolima (45), que primero se llamó Salén, luego Jebús y por último Jerusalén. Y que no era de admirar el que [en el Génesis] se le describa [como] Sacerdote del Dios Altísimo, a pesar de no haber tenido ni circuncisión, ni ceremonias legales, ni linaje de Aarón, ya que también Abel y Enoc y Noé agradaron a Dios y le ofrecieron víctimas; y en el libro de Job leemos que también él ofreció dones [a Dios] y fué sacerdote [y oferente], y cada día inmolaba víctimas por sus hijos (Iob 1, 5). Y dicen que Job no fué del linaje de Leví, sino de la estirpe de Esaú, aunque los hebreos dicen otra cosa.

[3]. 8. Y así como Noé, emborrachado en su casa y desnudado y burlado por el segundo de sus hijos, sirvió de tipo del Salvador, mientras Cam servía de tipo del pueblo judío; así como Sansón, amante de la pobre y meretriz Dalila, mató más enemigos al morir de cuantos había matado en vida, figurando así la Pasión de Cristo; y así como casi todos los Santos Patriarcas y Profetas expresaron en algo la figura [o tipo] del Salvador, así también Melquisedec, por haber sido cananeo y no del linaje judío, precedió [en la historia] como tipo sacerdotal del Hijo de Dios, de quien se dice en el Salmo 109 [v. 4]: "*Tú eres sacerdote*

---

(44) Angélicas.

(45) Retengo la forma *Hierosolima*, porque así la da San Jerónimo y de ella hace más tarde un argumento lingüístico de su exégesis.

eterno según el orden de Melquisedec". Y ese *su orden* lo interpretan de muchas maneras: por haber sido sólo él *Rey y Sacerdote;* por haber desempeñado el sacerdocio *antes de la circuncisión,* de modo que el sacerdocio no lo recibieron las naciones de los judíos, sino los judíos de las naciones; y de modo que no fué ungido con óleo sacerdotal, como lo ordenan los preceptos de Moisés (Lev. 10, 7; 21, 10), sino con óleo de alegría [espiritual] y con pureza de fe; de modo que no inmoló víctimas de carne y sangre, ni recibió [en sus manos] entrañas de brutos animales, sino que con pan y vino (simple y puro sacrificio) fué el primero en significar el sacramento de Cristo (46), y otras muchas cosas que no admite la brevedad de una carta.

[4]. 9. Además bien plenamente está tratado en la Epístola [de San Pablo] a los Hebreos (recibida por todos los griegos y por algunos latinos) que este Melquisedec, es decir, este *Rey justo* fué Rey de Salén, es decir, *Rey de paz,* sin padre, sin madre. Y como se deba entender esto, en seguida se explica con una sola palabra ἀγενεαλόγητος ; no porque hubiera existido sin padre y sin madre (pues aun Cristo, según sus dos naturalezas, tuvo padre y madre), sino porque en el Génesis se le introduce subitáneamente saliendo al encuentro de Abrahán que volvía de derrotar a sus enemigos, sin que ni antes ni después se escriba su nombre. En cambio, afirma el Apóstol que el sacerdocio de Aarón, es decir, del pueblo judío, tuvo principio y fin; y a su vez [el sacerdocio] de Melquisedec, es decir, el de Cristo y de [su] Iglesia fué eterno en el pasado y eterno será en lo futuro, sin haber tenido autor alguno; y que trasladado el sacerdocio se hizo también el cambio de la Ley, de modo que la palabra del Señor y la Ley de Dios no proceden ya de la esclava Agar y del monte Sinaí, sino que la palabra del Señor procede de la fortaleza de

---

(46) Es muy de notar que la razón de *tipo eucarístico* del pan y vino, ofrecidos por Melquisedec, la da San Jerónimo como opinión de *todos los autores* por él consultados (ML 22, 677 s.). Su frase "*dedicavit Christi sacramentum*" significa "*inauguró el sacramento de Cristo*", la eucaristía; como si dijera: "fué el primer en prefigurar el misterio eucarístico de Cristo". Frase análoga se lee en la epístola *ad Marcellum* [ML 22, 484] "*dedicavit mysterium christianorum in corpore et sanguine Salvatoris*"; "inauguró el misterio de los cristianos [consistente] en el cuerpo y sangre del Salvador". Epístola escrita desde Belén por Paula y su hija Eustoquio

Sión y la Ley de Dios de Jerusalén. Y primeramente exagera la dificultad de la cosa, diciendo: "Sobre esto se nos [presenta] un largo discurso y de difícil explicación; no porque el Apóstol no lo pudiera explicar, sino porque entonces no era oportuno el hacerlo. Porque trataba de persuadir no a los fieles, sino a los judíos, a quienes no quería sin más ni más descubrirles el misterio. Pero si quien era vaso de elección queda como estupefacto ante el misterio, del que está disputando y lo confiesa inefable, nosotros, gusanos y pulgas, ¿cuánto más debemos confesar que sólo sabemos no saber [contentándonos] con enseñar [el interior de] una casa amplísima por un pequeño agujero, diciendo que el Apóstol compara dos sacerdocios, del pueblo [judío] posterior y [del gentil] anterior?... Y esto es lo que trata en toda su disputa [enseñando], que antes de Leví y Aarón fué sacerdote Melquisedec [oriúndo] de los gentiles, habiendo sido tan grande la excelencia de su mérito, que llegó a bendecir a los futuros sacerdotes de los judíos [cuando aun estaban] en los lomos de Abrahán, y todo lo que [en la Epístola] sigue de alabanzas de Melquisedec se refiere a él como a tipo de Cristo, cuyas glorias (47) son los misterios de la Iglesia.

[5]. 10. Esto es lo que he leído en los volúmenes de los griegos, y te lo he querido demostrar como si en cuadro [o mapa] abreviado te [demostrara] regiones extensísimas de la tierra, no extendiendo espaciosamente sus sentidos y tratados, sino significando infinitas cosas en ciertos puntos y compendios, para que en [esta] pequeña Epístola aprendieras simultáneamente cuanto muchos quisieron decir.

Pero ya que con amor preguntas y cuanto tengo aprendido debo destilarlo a oídos fieles, te daré también el sentir de los hebreos: y para que nada falte a la curiosidad, añadiré las mismas palabras hebreas: "*umelchisedec melec salem hosi lehem vajain, uhu choen leel elion; vaibarchen vaiomer baruch Abram leel elion cone samaim vaares: ubaruch el elion eser* [sic] *magen sarach biadach vajethen lo maaser mecchol* (Gen. 14, 18). Palabras que (48) se interpretan así: "Y *Melquisedec, Rey de*

(47) *Profectus*, glorias o prerrogativas.
(48) San Jerónimo dice "*en latín*".

Salén [le], sacó pan y vino; y es que era sacerdote del Dios Excelso: y lo bendijo y dijo: Bendito [sea] Abrán por el Dios Excelso, que crió cielos y tierra, y bendito [sea] el Dios Excelso que en tus manos te entregó a tus enemigos", y [Abrahán] *le dió diezmos de todo".*

Y cuentan [los hebreos] que éste [Melquisedec] era Sem, primer hijo de Noé, y que al tiempo del nacimiento de Abrahán tenía 390 años, computados así: Sem después del diluvio, siendo de 100 años, engendró a Arfaxad, y después de nacido éste vivió 500 años, en total 600. Arfaxad a los 35 años engendró a Salén, quien a los 30 procreó a Eber, de quien leemos que engendró a Faleg a los 34 años. Faleg a su vez engendró a Rehú cumplidos los 30 años, y Rehú, cumplidos sus 32 años, procreó a Serug; y de éste, llegado a los 30, nació Nacor, quien a los 29 engendró a Taré, de quien leemos que engendró a Abrán, Necor y Arán, siendo septuagenario. Haz el cómputo del número de años por cada una de esas generaciones, y encontrarás que desde el nacimiento de Sem hasta la concepción de Abrán [median] 390 años. Ahora bien, Abrahán murió a los 175 años de su edad. Completando el cómputo se halla que Sem sobrevivió 35 años a Abrahán, su biznieto de décimo grado.

[6]. 11. Cuentan además [los hebreos] que hasta el sacerdocio de Aarón todos los primogénitos de la estirpe de Noé (cuya serie y orden ellos describen) fueron sacerdotes y que inmolaron víctimas a Dios, y que ésta es la primogenitura que Esaú vendió a su hermano Jacob (Gen. 25, 33). Y que no es de maravillar el que Melquisedec saliera al encuentro a Abrán vencedor, y el que sacara pan y vino para refección suya y de sus combatientes, y el que le bendijera, porque todo lo debía de derecho a su biznieto, y el que aceptara de él los diezmos del botín y de la victoria; o, dada la ambigüedad de la frase, el que él diera [a Abrán] los diezmos de cuanto poseía, haciendo a su nieto ostentación de largueza de abuelo. Porque ambas cosas se pueden entender conforme al texto hebreo y a los 70 intérpretes: [es decir], que él recibió los diezmos de los despojos, y que [por su parte] dió a Abrahán los diezmos de cuanto poseía: aunque el Apóstol en su carta a los hebreos (7, 4) define abiertamente [la cuestión, dicien-

do] que no recibió Abrahán de Melquisedec los diezmos de cuanto poseía, sino que el Pontífice [Melquisedec] fué quien recibió parte de los despojos de los enemigos.

[7]. 12. En cuanto a Salén, no era, como piensan Josefo y todos nuestros autores, la ciudad de Hierosolima (49) (nombre formado con dos elementos, griego el uno, hebreo el otro: [opinión], cuya absurdidad la demuestra la híbrida mezcla de ajena lengua), sino que [Salén] era una ciudad cercana a Escitópoli, que hasta hoy día se llama Salén; y allí se enseña el palacio de Melquisedec, que por la grandeza de sus ruinas da a entender la magnificencia de las antiguas fabricaciones; y de ésa [Salén] se escribe también en la última parte del Génesis: "*Vino Jacob a Socot, es decir, a los tabernáculos, y allá se hizo casas y tiendas, y pasó a Salén, ciudad de la región de Siquén, que está en tierra de Canaán*" (Gen. 33, 17 ss.).

[8]. 13. Y es de considerar además que a Abrahán, que volvía de la derrota de sus enemigos (a quienes persiguió hasta Dan, que hoy se llama Paneas), no se le hacía en el camino Jerusalén (que fuera de él estaba), sino la ciudad [de Salén] que era metrópoli de Siquén, de la cual leemos también en el Evangelio (Jo. 3, 23): "*Estaba Juan* [el Bautista] *bautizando en Ennón junto a Salim* (50), *por la mucha agua que allí había*". Ni importa que se llame *Salem* o *Salim*, porque de las vocales de en medio de las palabras muy raramente usan los hebreos, y según la voluntad de los lectores y la variedad de las regiones, las mismas palabras las pronuncian con sonidos y acentos distintos.

[9]. 14. [Todas] estas cosas las aprendimos de personas eruditísimas de aquella gente [hebrea], quienes tan lejos están de admitir que Melquisedec fuera el Espíritu Santo o un ángel, que le atribuyen un nombre certísimo de hombre. Y en realidad de verdad es necedad lo que en razón de tipo se dice: por no tener fin el sacerdocio de Cristo, y porque el mismo Rey y Sacerdote nos donó ambas cosas al hacer que fuéramos *linaje real y sacer-*

---

(49) En Migne (col. 680) se lee *Jerusalem*, pero debería escribirse *Hierosolyma* como en la col. 677; y *como lo exige en absoluto* la inmediata observación lingüística de San Jerónimo, que en la forma *Hierosolyma* es verdadera; y en cambio en la forma *Jerusalem* sería del todo falsa.

(50) En el texto griego se lee Σαλείμ en el latino *Salim*.

dotal (1 Petr. 2, 9), y al unir como piedra angular ambas paredes (Is. 28, 16); y al hacer cual Buen Pastor de los dos rebaños un solo rebaño (Eph. 2, 16); así [también, es necedad] la de algunos que refieren a anagogía (51) [el relato de Melquisedec], suprimiendo la verdad de la historia, y diciendo que [Melquisedec] no fué rey, sino un ángel que se hizo ver en figura de hombre· mientras que los hebreos se esfuerzan tanto en demostrar que Melquisedec, Rey de Salén, fué Sem, hijo de Noé, que antes de ese pasaje refieren escrito así: "Y *salió a su encuentro* (sin duda alguna al encuentro de Abrahán) el Rey de Sodoma, después que [Abrahán] volvió de la derrota de Codorlahomor y de los reyes que con él habían estado en el valle Savé; éste es el valle del Rey, y de este valle síguese inmediatamente [diciendo]: Y *Melquisedec, Rey de Salén, sacó pan y vino* (Gen. 14, 18), etc. Si, pues, esta ciudad era del Rey, y el valle era del Rey (o como los Setenta tradujeron, el *campo* [era del Rey], campo que hoy los palestinos llaman Aulón), manifiesta cosa es que fué hombre quien reinó en un valle y en una ciudad de la tierra.

[10]. 15. Aquí tienes lo que de Melquisedec tengo oído y leído. Deber mío ha sido citarte testigos [de cuanto te escribo]; tuyo es ahora el juzgar de la autoridad de ellos. Y si a todos los rechazares, cierto que no recibirás [ni admitirás] a ese tu intérprete espiritual (52), quien imperito en el hablar e imperito en el saber, llegó a proclamar con tan autoritaria soberbia que Melquisedec fué el Espíritu Santo, que comprobó el dicho aquel verdaderísimo que se canta entre los griegos: "*La ignorancia cría audacia; la erudición, timidez*".

En cuanto a mí, tras larga enfermedad, por la que en [toda] la Cuaresma apenas tuve día sin fiebre, y habiéndome preparado para otro trabajo, los pocos días que me sobraron los empleé en una exposición de San Mateo; y fué tanta la avidez con que reanudé mis estudios suspendidos, que cuanto aprovechó al ejercicio de la lengua, tanta perjudicó a la salud del cuerpo.

---

(51) Tendencia exegética espiritualista, que niega la *historicidad* del pasaje en cuestión.

(52) "*Intérprete espiritual*": intérprete alegórico, que deja el sentido *histórico* y *literal* de la narración mosaica, e interpreta del *Espíritu Santo* lo que Moisés escribió de un hombre terreno.

OBSERVACIONES A LA EPÍSTOLA DE SAN JERÓNIMO

16. Al presentar al fin del número cinco esta epístola de San Jerónimo, la he llamado "modelo de estudio monográfico bíblico", y como tal "digno de una fiel y esmerada traducción"; no lo creo menos digno de que volvamos sobre él nuestra consideración para justipreciar el estudio y método jeronimianos y para justipreciar, en consecuencia, sus conclusiones y sentir acerca de la que él llama "famosísima cuestión del Pontífice Melquisedec"; "*famosissimam quaestionem super Pontificem Melchisedec*". No sólo la ve *famosa*, sino además peligrosa y expuesta a impugnaciones; pero San Jerónimo la afronta de lleno, y para plenamente resolverla acude a cuantas fuentes puede, cristianas y judías; en aquellas lee cuantos autores tiene a mano; en éstas, además de seguir fielmente el texto hebreo, acude personalmente a los rabinos más eruditos.

17. De los autores cristianos lee a cuantos puede; pero no a todos sigue, ni menos sigue en cada uno todas y cada una de sus opiniones e ideas.

Descarta desde luego a Orígenes y con él a su discípulo Dídimo, a quien en el caso presente lo califica pedísecuo vulgar "que paso a paso sigue a su maestro" Y coincidencia singular, en Orígenes encuentra casi los mismos argumentos del libro anónimo que le había enviado el presbítero Evangelo.

A los demás autores los encuentra concordes en afirmar (aunque con argumentos y raciocinios distintos) la estricta historicidad de Melquisedec, su razón de tipo, tanto con respecto al sacerdocio de Cristo (eterno y espiritual), cuanto con respecto a su sacrificio eucarístico. Con esto lo legendario y lo herético queda completamente excluído; y, en cambio, resulta magistralmente afirmado y expuesto lo que pudiéramos decir lo científico, lo bíblico, lo *verdaderamente teológico* de la "famosísima cuestión del Pontífice Melquisedec".

18. Pero aun de esos mismos autores, en los que basa San Jerónimo el propio sentir, se aparta con noble independencia en un punto secundario, pero aclaratorio y confirmatorio de la estricta

historicidad del hecho fundamental. Contra el común sentir de los autores cristianos (influenciados, al parecer, por Flavio Josefo), San Jerónimo distingue la *Salén* de Melquisedec de la Jerusalén judía; en este punto secundario se echan de ver los sólidos y amplios criterios exegéticos de San Jerónimo, fundados ante todo en las exigencias del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento, ilustrado a las luces de la lingüística, geografía y arqueología, y fundados también en el perfecto conocimiento de las fuentes judías, entre las que, claro está, la primacía la da al texto hebreo, citándolo con todo esmero y fidelidad, y no descuidando en su exégesis ni la traducción de los 70 ni la tradición oral, tan importante en la enseñanza judía y rabínica. Como luz y faro que ilumina ambas fuentes (judías y cristianas), aparece irradiando luz definitiva en el número 4 (53) del estudio de San Jerónimo la Epístola *ad Hebraeos.*

19. Si esa Epístola es en la Biblia el documento más importante referente a Melquisedec, tipo del Mesías, *Rey y Sacerdote;* la Epístola de San Jerónimo al presbítero Evangelo es en la Patrística el documento más importante referente a la "cuestión famosísima del Pontífice Melquisedec". El estudioso bíblico y el teólogo pueden encontrar en él no sólo materiales preciosos e indicaciones de fuentes no menos preciosas, sino criterios y métodos para estudiar y juzgar autores y obras que más modernamente han hablado o escrito de Melquisedec, o de su antiguo Cristo Jesús, Sacerdote Eterno, según el orden de Melquisedec.

20. Este nuestro apéndice, fundado todo él en la Epístola de San Jerónimo, es preciosa confirmación de nuestros dos estudios de "*Melquisedec en la Biblia*" y de "*Melquisedec en la Patrística*", y confirmación también del estudio de "*Melquisedec en la liturgia*".

ROMUALDO GALDÓS, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

(53) Número 4 en la edición de Migne; núm. 9 en el presente estudio.

Un moralista español de nuestros días

El P. Antonio M.ª Arregui, S. I. (1863-1942)

El P. Antonio M.ª Arregui murió piadosamente en Barcelona el 10 de octubre de 1942, cuando estaba saliendo de las prensas el 150 millar de su renombrado *Summarium theologiae moralis*, tan familiar a nuestros sacerdotes.

El Señor le llamó al premio mientras los Superiores le señalaban como última actividad al fin de sus días la dirección espiritual de nuestros candidatos al sacerdocio en el teologado de Sarriá, así como al principio de su carrera apostólica le habían confiado la formación moral-pastoral de otros teólogos en Oña.

Fué una vida bien llena la del P. Arregui. Nacido en Pamplona el 17-I-1863, antes de cumplir los dieciséis años llamaba a las puertas de la Compañía de Jesús en el Noviciado de Loyola. Tras los años lentos de formación espiritual y científica (1883-99), los Superiores le mandaron a Roma, para que durante dos años se especializara en cánones, bajo la competentísima dirección del P. Wernz. En el curso de 1901-2 comenzó en Oña sus clases de Derecho canónico, que por algunos años alternó con las de Historia eclesiástica. En 1904 tomó también la clase de Moral, que desde entonces, hasta 1914, vino a ser su principal ocupación. Con el año escolar 1914-5 se inicia un cambio de rumbo en su carrera, al confiarle los Superiores la dirección espiritual de nuestros filósofos, sin quitarle su cátedra de Moral.

La experimentación debió de ser muy satisfactoria, porque

al año siguiente el viraje fué completo. El P. Arregui hubo de trasladarse a Carrión, para asumir, con el rectorado del colegio, la formación de nuestros novicios con el cargo de P. Maestro. Al desmembrarse de Castilla la nueva provincia jesuítica de León, el P. Arregui regresó a Oña el verano de 1918, para reintegrarse a sus clases canónicomorales y a la dirección espiritual del filosofado.

Pero por breve tiempo. Nuevamente pasó a Roma para otro bienio (1922-4); esta vez como revisor del Instituto, junto con otros egregios canonistas y moralistas que debían preparar el terreno a la próxima Congregación general en su tarea de adaptar nuestro Derecho particular a las disposiciones del nuevo Código de Derecho canónico. Moralista y Maestro de novicios en una pieza, el P. Arregui estaba capacitado como pocos para aquellos trabajos. De hecho, al participar como vocal en la Congregación que se reunió a poco, atrajo sobre sí la atención del Padre Ledóchowski, por su conocimiento del Instituto y de las Instrucciones y cartas que habían escrito los PP. Generales en el decurso de nuestra historia, y se fijó en él para uno de los puestos más trascendentales y de mayor confianza en la Orden.

En 1925 le hizo Instructor de tercera probación, e. d., le confió el delicado cargo de dirigir a nuestros sacerdotes en el año último de su formación, cuando después de catorce o más de estudio y ascetismo se recogen por diez meses en una casa especial para dar los últimos retoques a su espíritu apostólico y acabar de templar el alma con un mes entero de ejercicios espirituales. En este cargo de tanta responsabilidad estuvo el P. Arregui hasta el año de su muerte, salvo una breve y no total interrupción en los tiempos azarosos de 1932-4, en que los Superiores le exoneraron en parte de esta ocupación, para que pudiera dar cima a una obra que venía trabajando de tiempo atrás.

Cuando ya su naturaleza, gastada en el trabajo apostólico, no pudo soportar tanto peso, la solicitud de los Superiores le preparó otra ocupación más suave en Barcelona. Pero los planes de la Providencia fueron más amorosos para él, como hemos dicho, y le llamó a la corona.

* * *

La actividad del P. Arregui como maestro nos ha dejado, aparte de la traducción de una obrita ascética del P. Meschler, *El libro de los ejercicios de San Ignacio de Loyola* (Oña, 1913), el sumario de teología moral ya citado y un comentario al Epítome de la Compañía, en que se extracta y resume nuestra legislación: *Annotationes ad Epitomen Instituti, S. I.*, Romae, 1934.

Esta última obra la trabajó a las inmediatas, con aquel método y escrupulosidad tan suyos, mientras era instructor de tercera probación. El cariño a las cosas de nuestro Instituto databa en él de muy antiguo (la traducción de Meschler es un pequeño indicio para sus años de profesor), y siendo P. Maestro de novicios se consagró ya con cariño a su estudio y explicación. Ahora, teniendo que ayudar a los Padres de tercera probación a conocer el Instituto, fué comentando número por número y capítulo por capítulo el contenido del Epítome, e ilustrándolo profusamente con fragmentos declarativos de las cartas, instrucciones, respuestas de los PP. Generales, hasta llegar a encuadrar todo ese material clara y ordenadamente en el extenso comentario de 902 páginas, obra única en su género.

El *Summarium theologiae moralis* no tenemos por qué ensalzarlo, pues él mismo se recomienda. Como las *Annotationes* fueron el fruto maduro de muchos años de trabajo oculto en su cuarto de Instructor, así lo fué este *Summarium* de sus primeros diez años largos de cátedra de Moral. La primera tirada que de él hizo en edición privada fué en 1915, cuando los Superiores estaban pensando en aquel cambio de rumbo a sus actividades que hemos dicho. Luego vino la promulgación del Código de Derecho canónico, que al P. Arregui le cogió en su retiro de Carrión, dedicado a la formación de los novicios. Se imponía una revisión total del *Summarium*, so pena de tenerlo que relegar a un rincón de la biblioteca como anticuado. Harto buenas pruebas había dado de sí aquel librito de 518 páginas para que profesores y discípulos se resignaran en Oña a tal relegación. Como el P. Arregui no podía separar demasiado su atención del noviciado, con la caridad y desinterés propios de los religiosos, le prestaron callada y eficacísima ayuda varios Padres competentes, que conocían su criterio y sus métodos por

haberle tenido como profesor; sobre todo, los PP. Morán y Rodrigo, que trabajaron en la adaptación de la edición privada al nuevo Código, con ánimo de lanzarla ya a la luz pública. Y a ella salió en julio de 1918, con tan buen pie, que antes de un año había repetido y vuelto a repetir su aparición, con un total de 21.000 ejemplares.

Sin duda que a este éxito editorial, que los primeros años fué irrestañable, constribuyó mucho la oportunidad. Pero también en gran parte su mérito intrínseco. El *Summarium* es un manual *no para estudio, sino para repaso* de la moral, excelente por su claridad, orden, concisión, abundancia y equilibrio. No es, ni pretendió serlo, original. Tal vez ni pudo serlo en la pluma del P. Arregui, ya que en ninguno de sus escritos corre parejas la originalidad con esas otras dotes para asimilarse lo ajeno y exponerlo imprimiéndole sello personal. En todo caso, dado su fin, la originalidad hubiese sido un desacierto. Por lo mismo tampoco revela precisamente a un gran moralista, sino a un gran pedagogo, que sabe seleccionar, distinguir, destacar, exponer las cosas con el mejor orden y tino.

Amantísimo de nuestro Instituto, el P. Arregui demostró ese amor hasta en este compendio de moral. Por entonces sobresalían entre nuestros moralistas Lehmkuhl, Genicot y Noldin. A ellos, especialmente a los dos últimos, acudió para elaborar su obra, y de ellos la tomó virtualmente. Claro que con el decoro científico suficiente para acudir también a las fuentes que utilizaron; y así, además de Santo Tomás y San Alfonso, consulta también bastante a Lugo, Sánchez, Sporer, Lacroix y Busembaum. Este último influye en el *Summarium* notablemente, tanto a través de los demás autores posteriores a él, incluyendo a San Alfonso, como sobre todo por medio de Gury y de Ferreres. Tampoco se le pasó por alto al P. Arregui la obra del P. Prümmer, O. P., que por entonces se elevaba, prometedora de grandes fulgores, en el firmamento de Friburgo, y en ella debió de buscar particularmente las disposiciones de los Códigos civiles europeos que había de consignar en el *Summarium*, así como de Ferreres tomó, según creemos, todo lo referente a los Códigos hispanoamericanos.

* * *

El éxito editorial del *Summarium*, pocas veces igualado por libros de esta índole, sobre todo en los primeros años después de su publicación, está proclamando por sí mismo los méritos de esta obra, mucho más valiosa de lo que indican sus apariencias. El humorismo inglés de un censor de *The Irisch Theological Quarterly* comparó, refiriéndose a la edición primera, ya en 1918, esa desproporción entre sus apariencias y sus efectos a la que había entre los cantos rodados que llevaba David en su zurrón y la brillante victoria sobre los filisteos: "Cosas pequeñas han producido efectos admirables desde el principio de los tiempos; pero pocas los han producido más admirables que ésta, desde que David venció a Goliat".

En casi todas las recensiones, extranjeras lo mismo que nacionales, se acusa esa extraordinaria aceptación del manual, como índice de su valor intrínseco. Decía, por ejemplo, *Theologie und Glaube* (16, 1924, 434), juzgando la octava edición: "Este librito hizo su primera aparición pública en julio de 1918, con 5.000 ejemplares; la segunda edición (noviembre 1918) tuvo 7.000 ejemplares; 9.600 la tercera, en mayo de 1919, dejando rápidamente lugar a la cuarta, que se volcó en las librerías con 14.000, en diciembre del mismo año; a los diez meses (octubre 1920) se estaba vendiendo la quinta, de 10.000 ejemplares, y otros tantos tuvieron la sexta (julio 1921) y la séptima (julio 1922). Y desde diciembre de 1923 se exhibe en el mercado la octava". Si este juicio se hubiera dado en 1942, H. Müller hubiera tenido casi que doblar aún su recuento, alargándolo hasta la décimocuarta edición, que apareció en el otoño de ese año, completando con sus 12.000 ejemplares de tirada el centenar y medio de millares impresos.

No tenemos necesidad de subrayar, también esto como argumento *extrínseco* de su valor, lo que suponen en la pluma de un censor alemán estas palabras: "Como el clero alemán podrá en adelante comprar de vez en cuando algún libro extranjero, le hemos de recomendar *de nuevo* con especial encarecimiento este *Summarium*, tan apto para repasar rápidamente la moral y para orientarse en las cuestiones del día." *De nuevo* hacía, efectivamente, *Theologie und Glaube* en 1924 esta recomendación, por-

que ya en 1921, enjuiciando la tercera, había dicho: "La obra de Arregui es una excelente ayuda para repasar la moral y para orientarse rápida y confiadamente sobre cualquier cuestión de moral, incluyendo las de los sacramentos y las de las penas eclesiásticas". (*Ibíd.*, 13, 1921, 311). En el mismo sentido hacía votos el P. Alberto Schmitt, heredero de Noldin, en *Zeitschrift für katholische Theologie* (45, 1921, 144): "Ojalá que una mejora en el problema de divisas pueda facilitar también en Austria y Alemania una difusión mayor de este librito, sumamente útil como repetitorio y consultor de bolsillo".

A estos testimonios, elegidos entre otros muchos, que son argumentos más bien extrínsecos del valor del *Summarium*, añadamos otros que se fijaron en sus méritos *intrínsecos*. Comencemos con uno de los más autorizados, el del P. Prümmer, O. P., quien al incluirle en el catálogo de moralistas notables que puso al principio de su obra escribió sobria, pero significativamente: "Arregui, Ant., S. I., Español, escribió en un estilo muy claro y conciso un *Summarium*..., obra muy divulgada y recomendable, editada repetidas veces". Después de reproducir el esquema del libro, concluía la *Revista Eclesiástica*, de Valladolid, su juicio sobre la primera edición: "Plácenos, para terminar, decir, en alabanza del P. Arregui, que su *Summarium* ha de agradar sobremanera a sus lectores, por lo metódico, claro, sencillo, conciso y personal que se muestra en la exposición, añadiendo que la forma con que anuncia los principios y la abundantísima doctrina práctica que contienen los *Concludes*, los *Resolves* y las *Praxis* ha de prestar valiosos servicios a los confesores y a los discípulos de Moral, a quienes con el mínimum de esfuerzo y de tiempo refrescará el estudio lato hecho en particular o en los cursos oficiales" (42, 1918, 432). Y la *Reseña Eclesiástica*, de Barcelona, decía por su parte: "El jugoso *Summarium theologiae moralis*, edición manual, mejor pudiéramos decir de bolsillo, es obra interesantísima, modelo en su género, a la que auguramos el éxito más feliz y resonante, por haber sabido el autor condensar en tan pocas páginas con tan feliz nitidez, concisión, método, claridad y orden los principios todos de moral y resolver cuantas

cuestiones con ella se relacionan, sin perder de vista las prescripciones del Código y la vigente legislación española".

Las dotes de claridad, orden y concisión no pueden ensalzarse más que en esta apreciación de *The Irisch Theological Quarterly*: "El autor ha hecho de lo antiguo y lo moderno una combinación muy científica y nos ha dado la sipnosis más lógica y consistente que hasta ahora hemos visto. En cuanto a orden y brevedad, llega al ideal que los estudiantes imaginan en sus ensueños y rara vez se realiza". J. Fournier subrayó en *Nouvelle Revue Théologique* (48, 1921, 167) la erudición y recto criterio del autor: "Concebido por un profesor de Moral muy erudito, el compendio nos pone al corriente de toda la tradición escolástica y encierra los principios, siempre antiguos y siempre nuevos, de la Teología y del Derecho. Además da cuenta fiel de las conclusiones de los moralistas contemporáneos, y sobre todo hace relación de las resoluciones emanadas de la Santa Sede y de las Congregaciones Romanas. Los cánones del Código se citan frecuentemente, y hasta se puede decir que se comentan. Añadamos que también se consultan los Códigos de Europa y América Meridional. La disposición tipográfica pone en evidencia las diversas partes de los tratados, los puntos particulares más interesantes y aun numerosos casos de conciencia resueltos prácticamente. Es difícil reunir más materia en un formato más reducido y más cómodo".

La revista *Sal Terrae* anunciaba así la primera edición: "He aquí una obrita en que una paciente e intensa labor de concentración continuada por largos años y contrastada continuamente con las enseñanzas de la experiencia y magisterio ha logrado condensar, bajo las modestas apariencias de un sumario manual, la ciencia teológicomoral que nos han legado los grandes autores de los siglos pasados... Porque éste es indudablemente el mérito y éste el distintivo del presente libro; que, a diferencia de otros manuales últimamente publicados, no es un mero agregado de fórmulas en que categóricamente se dictamina sobre opinones y doctrinas, sino más bien un *Sumario* admirablemente trabajado de toda la doctrina moral, donde la parte teórica tiene la amplitud que le corresponde y lleva siempre apuntadas

breve y clasísimamente las razones en que se apoya, y la parte práctica, con ser la principal y la más copiosa, siempre aparece como consecuencia inmediata y conclusión evidente de las premisas teóricas que la preceden.

Por esta razón es de singular utilidad este libro, para que en él, como en hilo de oro, vaya engarzando el profesor sus explicaciones, que de una manera o de otra irán apuntadas en el *Sumario,* y para que el discípulo vaya condensando en cada una de sus palabras, como en nota numérica, toda la doctrina oída en clase o estudiada en los autores de consulta; pero es muy en particular provechoso para los señores sacerdotes que ya han estudiado esta asignatura, los cuales hallarán en esta obrita un evocador mágico que, con sola una lectura meditada, evoque en su alma las ideas adormecidas y un tesoro riquísimo de aplicaciones prácticas y casos de moral resueltos" (7, 1918, 719-20).

A estos juicios, que coinciden con el que hemos dado nosotros antes, poco más podríamos añadir aquí en encomio del P. Arregui. Nos contentaremos con transcribir lo que en este sentido dijimos al juzgar en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (16, 1942. 559) la última edición latina: "Al decir que la presente edición es una reproducción fiel de las anteriores, además de haber elogiado su presentación tipográfica, esmeradísima, hemos alabado una vez más el orden, la claridad, la precisión y equilibrio característicos de este *Sumario,* a nuestro juicio el más completo y el primero entre los de su género, que se van multiplicando en otros países, pero sin superarle".

* * *

Este "Summarium" ha parecido oportuno troducirlo al castellano para satisfacer el anhelo de tantos médicos, jueces, abogados, notarios, catedráticos, industriales, comerciantes, etc., que solicitan un guía seguro en problemas delicadísimos. La demanda estaba viniendo hace años con apremio desde ultramar, y al fin ha parecido llegado el momento. No es el primer sumario que aparece en el idioma de Castilla. De antiguo corre entre nosotros el *Prontuario de teología moral,* de Lárraga-Saralegui, y

hace también varios años que Torres-Laguna, Ferreres y Santamaría nos obsequiaron con sus respectivos manuales.

Con todo, el del P. Arregui es en cierto modo *el primero* que, con la excepción de Ferreres, se presenta realmente en castellano. En efecto: a Lárraga, Torres y Santamaría no los puede utilizar sino quien sepa latín, pues son una combinación, bastante arbitraria, de latín y castellano. El mismo Ferreres-Fuster deja en latín demasiados términos que son como fórmulas consagradas en ese idioma, pero que dudamos los interpreten debidamente los que ignoran la lengua del Lacio. En la versión de Arregui se ha hecho la tentativa de poner en castellano todos los términos; el público dirá con qué éxito. Habrá defectos, claro está, pero se irán subsanando en ediciones posteriores, admitiéndose para ello, con gratitud, cualquier sugerencia.

En cuanto a la versión misma, hay que hacer constar que *no es mera traducción* del libro del P. Arregui, sino que se han *añadido* bastantes cosas y *modificado* otras. Aunque el autor seguía con interés las resoluciones de la Comisión intérprete del Código y las disposiciones de las Congregaciones Romanas, y las recogía en las nuevas ediciones, sin embargo, apartado del ambiente literario y científico desde 1924, apenas pudo contrastar algunas de sus opiniones con las que más tarde se han ido abriendo paso. Y en este punto le hemos retocado con cierta libertad de espíritu, por lo mismo que el *Summarium* no refleja opiniones personales, sino la doctrina que registraban por los años de 1915 los manuales escolares más acreditados de entonces.

Además hay bastantes opiniones de las que se hizo eco el P. Arregui no porque él las aprobara precisamente, sino porque al confesor prudente le puede convenir en algunos casos el disimulo sobre ciertos puntos, amparándose en ellas. Compartimos nosotros ese mismo criterio, expuesto hace mucho tiempo por Lacroix, pero nos parece conveniente indicar de manera más precisa el grado de probabilidad de algunas sentencias, acusando la diferencia entre lo que francamente se puede proponer y oportunamente cabe disimular. Y en este sentido hemos hecho algunos retoques, que irán aumentando en sucesivas ediciones.

También se ha modificado estos años la opinión en algunos

puntos particulares, bien que secundarios, o se han tratado más de propósito algunos casos que antes apenas se insinuaban. En la medida de nuestras fuerzas y de lo que las circunstancias nos permitían, hemos procurado registrar en la obra castellana esas modificaciones y ampliaciones.

Lo que sale al público es, por tanto, una versión acomodada y ampliada. Verbalmente recibimos del P. Arregui en 1938 autorización para hacerlo así en posteriores ediciones latinas, ya que él no pensó nunca en la castellana. Nosotros hemos preferido hacerlo en la castellana, porque siempre nos infundirá más respeto meter nuestra pluma en el texto nativo, que él revisó toda la vida con tanto cariño y esmero.

Puntos más importantes en que hemos ampliado la exposición del P. Arregui son, entre otros muchos, por ejemplo, los que se refieren al fin sobrenatural del hombre, a los impedimentos del acto moral humano, a las circunstancias que afectan la voluntariedad en los contratos y modifican así la fuerza de los mismos, a las fiestas de guardar según la legislación española, al justo precio y justo salario, al juego de Bolsa, a los postulados y concesiones de la ley natural en materia de adquisición y administración de bienes por minorenes y mujeres, a la importancia del estado de vida para santificarse, a las obligaciones de los que intervienen en procesos judiciales, al deber profesional de los médicos, eutanasia, prácticas de rejuvenecimiento, al noviciado y votos de los religiosos, a las investigaciones y certificados previos para el matrimonio, a varias indulgencias más prácticas para los fieles, etc.

Puntos en que hemos modificado creyendo aquilatar mejor algunas cosas, ocurren con frecuencia. Por citar algunos, se puede cotejar el texto latino con lo que en el castellano se dice sobre aconsejar un mal menor, anulación de votos, malicia de la lujuria y del pecado solitario en las diferentes edades y sexos, cantidad absoluta y relativamente grave en el hurto, acumulación de pequeños hurtos, edad para el sacramento de la confirmación en relación con la costumbre española, el fin del matrimonio, la vasectomía doble en relación con el matrimonio, los días agenésicos, los privilegios de la Bula de Cruzada, etc.

Por supuesto, se han incluído las disposiciones jurídicas de la legislación eclesiástica y civil posteriores a la última edición latina, completándolas con otras anteriores que nos ha parecido debían registrarse también, y se han corregido algunas que venían repitiéndose después de modificadas, sobre todo en materia civil.

Dios quiera bendecir este trabajo, haciendo que contribuya para su mayor gloria en la formación moral de la conciencia cristiana de farmacéuticos, médicos, abogados, jueces, notarios, militares, comerciantes, industriales, políticos, etc., en estos tiempos en que tantas cosas contribuyen a desmoralizarla. A ellos hemos querido hacer extensivos los beneficios que hasta ahora prodigaba este excelente manual casi exclusivamente a los eclesiásticos. Con ello hacemos justicia al mérito del P. Arregui y al valor universal de su *Compendio de teología moral.*

M. Zalba, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

BIBLIOGRAFIA

P. Alberto Vaccari, S. J.—*El estudio de la Sagrada Escritura. Encíclica "Divino afflante Spiritu", de S. S. Pío XII. El método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestros tiempos.*—Traducción española por D. Pablo Hermes Ros, Pbro. Barcelona, 1944. Páginas 5-183, 6 pesetas.

Alrededor de una polémica, que decidió el Santo Oficio con decreto de 20 de noviembre de 1940, desarrolló el R. P. Vaccari en la revista "Civiltà Cattolica", de diciembre de 1941 a octubre de 1942, una serie de puntos de vista que pudieran servir de guía en el mundo católico en el problema de la exégesis bíblica. Estos artículos, impresos más tarde en un tomito aparte y ahora completados en orden a la traducción española, son los que se nos presentan en nuestro volumen.

Ha sido un acierto del traductor el haber compuesto una primera parte con tres documentos pontificios tan en relación con la materia desarrollada por el P. Vaccari. De ellos, la Carta de la Pontificia Comisión Bíblica a los Excmos. Arzobispos y Obispos de Italia en 20 de agosto de 1941, provocada por el inoportuno opúsculo anónimo del atinadamente combatido por Vaccari, Dain Cohenel (Dolindo Ruotolo), viene a confirmar el triunfo alcanzado en la contienda por el ilustre profesor del Pontificio Instituto Bíblico y da ocasión al desarrollo amplio de sus ideas en las páginas de la "Civiltà Cattolica". Lo oportuno de la inserción de la magistral Encíclica "Divino afflante Spiritu", de S. S. Pío XII, queda patente ante la igualdad de puntos de vista entre las ideas expuestas por el P. Vaccari y el gran documento pontificio.

Pocos como el P. Vaccari pueden con tanta autoridad entrar por el campo de cuanto se relaciona con la exégesis. Los que conocemos su amplitud y profundidad de conocimientos teológicos y patrísticos, su formación humanística y su capacidad filológica, nos hemos convencido una vez más del acierto y seguridad con que camina y abre derroteros. Su magisterio en la cátedra de Historia de la exégesis le ha hecho abrirse paso a través de toda la exégesis católica. Mucho tendría ésta que agradecerle si repitiese con nuestros grandes escriturarios lo que ahora ha brevemente apuntado sobre el método patrístico en el estudio de la Biblia. Sólo desearíamos que se hiciese notar, más que en el estudio presente hasta dónde en aquellos exégetas se unió el elemento teológico con la filología y las ciencias auxiliares. Este trabajo haría desaparecer muchos prejuicios y prestaría un gran servicio a la exégesis católica.

F. Asensio, S. J.

COMILLAS.—*Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas,* con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación (1892-1942).—Universidad Pontificia. Comillas (Santander). 576 págs.

En otro número anterior dimos cuenta de la "Miscelánea de colaboración científica de los antiguos y actuales profesores de la Universidad Pontificia de Comillas, con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación". Este tomo II es de antiguos alumnos de la misma Universidad, que hoy ocupan altos puestos jerárquicos o académicos. Son 17 los trabajos de investigación en el campo de las diversas disciplinas que se cursan en aquella Universidad. No está representada la Filosofía, pero sí la Sagrada Escritura, la Teología dogmática, la Apologética, el Derecho Canónico, la Historia Eclesiástica y las Letras humanas. En la imposibilidad de hacer una reseña particular de todos y cada uno de ellos, nos contentaremos con exponer los títulos: 1. *El sentido típico en la Sagrada Escritura,* por el Excmo. y Rdmo. Sr. Doctor D. Eduardo Martínez, Obispo auxiliar de Toledo.—2. *Jesucristo, Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec,* por el P. Romualdo Galdós, S. I., profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Máximo de Oña.—3. *Contribución a la Historia de la Exégesis en España,* por el M. I. Sr. Dr. D. Tomás Castrillo, Doctoral de Sevilla.—4. *La* παλιγγενεσία *(Mt.* 19, 28; *Tit.* 3, 5) *según San Juan Crisóstomo,* por el P. Jesús Solano, S. I., profesor de Sagrada Teología en el Colegio Máximo de Oña.—5. *A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe,* por el Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. Fidel García Martínez, Obispo de Calahorra.—6. *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino,* por el P. José F. Sagués, S. I., Profesor de S. Teología en el Colegio Máximo de Oña.—7. *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del Beato Ramón Lull,* por el R. Sr. Dr. D. Sebastián García Palóu.—8. *La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas,* por el R. Sr. D. Cástor Alberte, Profesor de Sagrada Teología en el Seminario de Orense.—9. *Un apologista solsonense: D. Antonio Comellas y Cluet,* por el M. I. Sr. Dr. D. Angel Munárriz, Canónigo de Solsona.—10. *El ocaso de los intelectuales,* por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Rafel García y García de Castro, Obispo de Jaén.—11. *El Papa Pío V y los orígenes de la Restauración católica,* por el P. Pedro Leturia, S. I., Decano de la Facultad de Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana.—12. *Las fórmulas de fe pontificias en el Liber Diurnus,* por el R. Sr. Dr. D. Tirso Rodao.—13. *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento,* por el R. Sr. Lic. D. Marcelo González, Profesor en el Seminario diocesano de Valladolid.—14. *Bases para un Derecho Coadjutorial,* por el M. I. Sr. Dr. D. Francisco Blanco Nájera, Vicario general de Córdoba.—15. *El Primado Romano en sus relaciones con el Regio Vicariato español de Indias, en la mente y en la práctica pastoral de Santo Toribio Alfonso Mogrobejo, segundo Arzobispo de Lima,* por el R. Sr. Lic. D. Vicente Rodríguez Valencia.—16. *Un Príncipe de Fez, jesuita: Sceid Muhammad Attasi, en religión P. Baltasar Diego de Loyola de Mandes* (1631-1667). *Estudio sobre su asecndencia regia,* por el Padre Carlos García Goldáraz, S. I., Profesor de Misionología en el Colegio Máximo de Oña.—17. *Quandoque bonus dormitat Homerus: El canto XIII de la Ilíada,* por el P. Enrique Basabe, S. I., Profesor de Perfeccionamiento clásico en el Colegio de San Estanislao, de Salamanca.

Por la variedad de temas tan interesantes y por los nombres, bien conocidos y autorizados, de sus autores, adivinará el lector que se trata de

trabajos verdaderamente concienzudos, alto exponente de la formación científica y literaria que se imparte en la Universidad Pontificia de Comillas.

E. D.

J. B. Terrien, S. I.—*La Gracia y la Gloria,* o la filiación adoptiva de los hijos de Dios, estudiada en su realidad, sus principios, su perfeccionamiento y su coronamiento final. Segunda edición española. Ediciones FAX.—Madrid, 1934. Dos tomos de 320 y 328 págs. Pesetas 32.

El presente libro no necesita de presentación. Bien conocido por sus ediciones francesas, esta segunda edición castellana viene a poner de manifiesto la aceptación que ha tenido entre los lectores de habla española. El dogma incomparable de la gracia, semilla y alborada del día de la eternidad, está desarrollado amplia y profundamente, con la maestría del teólogo y la piedad del asceta. Su autor lo escribió principalmente para los sacerdotes, y por eso se mueve siempre en la esfera de una alta vulgarización; pero todo seglar de alguna cultura podrá aprovecharse de él, aprendiendo mucho acerca de la gracia, realidad tan presente al cristiano justificado como desconocida de buena parte de ellos.

El Apéndice octavo, dedicado al milenarismo, pudieran haberlo completado los editores con el reciente decreto del Santo Oficio de 11 de julio de 1941, en el cual se reprueba el milenarismo mitigado.

S. G.

Fr. Luis Colomer, O. F. M.—*La Fe en la vida.*—Editorial Casulleras. Barcelona, 1944, págs. 216; pesetas 9.

Fr. Luis Colomer, O. F. M.—*El sentido divino de la vida.*—Casulleras. Barcelona, 1944, págs. 140; pesetas 7.

Dos libros de vulgarización teológica, que bien pudieran ser la primera y segunda parte de uno solo, ya que se completan mutuamente. *La Fe en la vida,* donde se estudia la fe bajo el aspecto psicológico y teológico, nos lleva a la conclusión de que nuestra vida necesita apoyarse en la fe; mientras que *El sentido divino de la vida* nos enseña cómo ha de ser en realidad nuestro vivir y obrar a la luz de los principios sobrenaturales. Ambos libros abundan en las cualidades de claridad, penetración y estilo fácil que embellecen las demás ya numerosas publicaciones del P. Colomer. Sin embargo, si hubiéramos de compararlos entre sí, diríamos que el primero es más denso y robusto y está mejor trabajado que el segundo. Un afán apostólico los ha motivado a los dos, como se confiesa en el prólogo: "No pocos españoles, jóvenes sobre todo, que se dan cuenta del renovador soplo de vida que ha pasado por aquí, desean ilustrarse en su propia fe de cristianos, que es la medula de león que nutrió el alma de España... A ellos principalmente se dirige este modestísimo trabajo... En medio del ambiente racionalista que ya ha tiempo envenena el mundo de los pensadores, y llega al pueblo no pensador en forma de anarquía espiritual en el vivir... es un consuelo hallar espíritus generosos que quieran disciplinar la propia vida conforme a las enseñanzas de Jesucristo y de su Iglesia... A ayudar a un estudio reposado y sereno de la fe sobrenatural... se encaminan las páginas de este libro".

S. G.

BENITO LAVAUD, O. P.—*El mundo moderno y el matrimonio cristiano.*—Traducción del francés por el Dr. Antonio Vilaplana. Editorial Litúrgica Española. Barcelona, 1943, págs. 411.

R. S. DE LAMADRID, S. I.—*El matrimonio cristiano.*—Escelicer. Cádiz, 1944, páginas 210; pesetas 8.

He aquí dos buenos libros sobre el matrimonio, los cuales se parecen en haber tenido un origen muy semejante, ya que ambos son fruto de conferencias pronunciadas en distintos centros.

El P. Lavaud, profesor de Teología moral en la Universidad helvética de Friburgo, recoge aquí las conferencias que pronunció el año 1934 en Ginebra y en la catedral de Friburgo. Todas giran en torno al conflicto creado por los errores modernos acerca del matrimonio, frente a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. La idea cristiana del matrimonio, protectora de éste contra las teorías anticristianas e inmorales, está desarrollada basándose en los tres bienes que constituyen la grandeza y santidad de la unión conyugal: la prole, la fidelidad, el sacramento. Termina presentando el programa bosquejado por Pío XI en la *Casti connubii* para la renovación de las costumbres conyugales.

Amplia y acabada síntesis de la doctrina matrimonial bajo el aspecto dogmático, moral y jurídico, es la monografía del P. Lamadrid. En ella se nos ofrecen las lecciones dadas por el autor en el Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada durante el curso 1942-43. No es un tratado propiamente científico, sino más bien un libro de alta vulgarización; pero en él está recogida la flor y nata de la doctrina católica sobre el matrimonio. Creemos un acierto el que se haya dado especial importancia a la institución divina del matrimonio, a sus propiedades esenciales y a su sacramentalidad.

S. G.

JOSÉ ZAMEZA, S. I.—*La Roma pagana y el Cristiano.*—Segunda edic. Editorial Bibliográfica Española. Madrid, 1943.

He aquí un libro fundamentalísimo para el estudio del Cristianismo primitivo y del Imperio Romano en su aspecto religioso; libro de consulta para profesores y discípulos, para teólogos y para lectores profanos, para el historiador que busca las fuentes más puras y para el curioso que se deleita en las noticias peregrinas y en las narraciones emocionantes; libro—en su segunda parte—de la más alta belleza moral, impregnado de inciensos litúrgicos, de mirras de virginidad, de sangre de martirios. No es un Florilegio, por más que su composición se asemeje a esas colecciones antológicas de textos, tan divulgadas en Seminarios y Universidades. Es ésta una construcción más simple y más armónica, dentro de su variedad, que la de nuestros Enquiridiones (*enquiridión* decían los clásicos, alguna vez *enquiridio*, y no *enchiridion*, como se repite en este libro); construcción de bloques graníticos, bien trabados y unidos con la argamasa y el *opus incertum* de eruditísimas notas y prolegómenos. Acaso sus dos partes con sus particulares introducciones, textos primarios y secundarios y multiplicidad de índices al principio y al fin, perturben un poco al lector hasta que se familiarice con el libro. Los documentos son de dos clases: paganos y cristianos. Más de veinte escritores greco-latinos van desfilando ante nuestros ojos, dándonos testimonio imparcial y verídico del mundo antiguo en su aspecto moral y religioso; algunos ocupan muchas páginas, y bien lo

merecen por su importancia y excepcional interés, como el de Augusto en su *Res gestae*, el de Celso, el de Apuleyo ,el de Luciano de Samosata, etc. Aquí echamos de menos algunos pasajes de las "Sibilas"; la inscripción que el año 9 a. C. levantó la Provincia de Asia para conmemorar el nacimiento de Augusto, "el nacimiento de Dios, el principio de la Buena Nueva", "enviado por la Providencia al mundo como Salvador", y también algunos testimonios clásicos sobre los misterios de Cibeles y de Mitra, si bien los que se aducen sobre Isis son espléndidos. En la segunda parte los autores cristianos nos hablan de la Iglesia primitiva en diversas secciones: "Pormenores de ambiente cristiano", "Instrucción catequística del siglo II", "La conciencia y moral cristianas ante el martirio", "Apologías en favor de los cristianos", "Actas de mártires". En esta última, preciosísima sección, se nos ofrecen íntegras todas las Actas o *Passiones* auténticas que del siglo II se conservan. Como ve el lector, limítanse las fuentes cronológicamente al siglo II. Ojalá pueda el P. Zameza brindarnos pronto un segundo tomo con los documentos paganos y cristianos del siglo III hasta la Paz de la Iglesia por el Edicto de Milán. Esperamos que entonces nos dará, entre otros riquísimos documentos, una selección de inscripciones de las catacumbas y de otros monumentos que en éste se desean, aunque es verdad que no falta la reina de las inscripciones: la de Abercio.

Las Introducciones del presente libro están redactadas en ese estilo propio del P. Zameza, efusivo, cálido, jugoso, simpático y algo descosido, de suerte que fácilmente se adivina el fin primario perseguido por el autor, que es el de preparar conferencias a base de tan rica documentación, más que el de enseñar con precisión didáctica. Yo desearía que esas dos Introducciones—la primera de 36 páginas, la segunda de 21—fuesen aún más largas, o por lo menos más densas y concentradas, añadiendo nuevos puntos de estudio, y esto podía hacerse sencillamente con sólo que en la Introducción I se diese respuesta breve a las catorce preguntas que se formulan en la página 10, y en la Introducción II se resolviesen los trece problemas que se plantean en la página 11.

Gran mérito del P. Zameza es no sólo el contacto inmediato con las fuentes, sino el haber ido a beber en las ediciones más críticas y depuradas, cosa imposible a quien no posea muy exactos conocimientos bibliográficos y riquísima biblioteca. En las traducciones de los documentos se ha servido alguna vez de las ya existentes, y ha estado muy acertado al utilizar la que hizo Segalá de la *Didaque* (así creemos hay que escribir en castellano y no *Didache*), o la clásica de Apuleyo hecha en el siglo XVI por López de Cortegana (no Cartagena), "el más docto y exercitado almirante de los piélagos del traducir", aunque haya sido preciso retocarla conforme a los textos más críticos. Ignoramos qué significa la letra P que va al pie de algunas traducciones. ¿Querrá decir que es *propia* o *particular*? Pero, ¿y la mayoría de las versiones que se presentan anónimas?

La Roma pagana y el Cristianismo es una colección de fuentes, de documentos interesantísimos, tanto paganos como cristianos, que todos leerán con provecho y que debería andar en las manos de todos nuestros universitarios, especialmente de los estudiantes de Teología y aficionados a la Historia eclesiástica. Repito que no es una simple antología, no es una brazada de flores. Es más bien todo un jardín, o mejor, un bosquecillo sagrado, cuajado de rosas encendidas y de azucenas blancas con aroma confortante de virginidad y de martirio.

R. V.

PAUL ALLARD.—*El martirio.*—Versión del francés. Segunda edición española. Ediciones FAX. Madrid, 1942.

No vamos a dar nuestro juicio sobre la conocida y estimada obra de Paul Allard. Todo el mundo reconoce las dotes de aquel excelente apologista, historiador y arqueólogo, su conocimiento pleno de las fuentes primitivas y de la literatura clásica, su seguridad de criterio, el orden y método con que selecciona los materiales, la transparencia y amenidad de su estilo. Sólo queremos recomendar a todos los lectores este librito, uno de los más acabados y perfectos que salieron de su pluma. La propagación del Cristianismo en los primeros siglos, la legislación persecutoria y sus causas, el número y las condiciones sociales de los mártires, sus padecimientos morales, sus procesos, sus múltiples suplicios, el significado y la eficacia del testimonio de los mártires y, por fin, los honores tributados a esos héroes del Cristianismo, son los temas desarrollados por el autor en sendos capítulos, rebosantes de erudición exacta y de primera mano. Sin hacer concesiones a una apologética barata y mal fundada, como la que supone diez o doce millones de mártires, Paul Allard analiza los textos, discute los problemas y no se atreve a precisar y puntualizar sino en la medida que consienten los documentos. Todos los cristianos encontrarán en estas páginas lectura tonificante para su espíritu, y aun los juristas y sociólogos tropezarán con cuestiones de apasionante interés.

G. V.

DR. DEMETRIO MANSILLA.—*La Curia Romana y el Reino de Castilla en un momento decisivo de su historia* (1061-1085).—Discurso inaugural del Curso académico 1944-1945. Seminario metropolitano de Burgos.

Este trabajo histórico, hecho a conciencia por un profesional que domina la técnica y se muestra perfecto conocedor de la materia, puede mirarse como un capítulo añadido a la Historia Eclesiástica del malogrado P. García Villada. Hasta el siglo XI llegó en su Historia aquel benemérito investigador, o sea, hasta la invasión cluniacense, de tanta trascendencia en nuestra patria. En ese punto es donde toma el hilo histórico el joven profesor del Seminario de Burgos para trazarnos este capítulo, que comprende tres partes: *I. Estado político de Castilla en la segunda mitad del siglo XI.—II. La Csria Romana y el rito mozárabe.—III. La Curia Romana, el proyecto de cruzada y la soberanía pontificia sobre España.* Bosqueja en la primera un cuadro breve, pero de líneas netas sobre el anquilosamiento de León, el ímpetu joven y europeo de Navarra con Sancho el Mayor y, a la muerte de este Rey, el agrandamiento de Castilla a costa de León, afianzándose contra Navarra y logrando la hegemonía española: ideas que no son nuevas desde que a todos nos las enseñó R. Menéndez Pidal, pero qse el Dr. Mansilla las expone con tanta brevedad como precisión. La segunda parte, tocada ya por Dom Serrano, de grata memoria, por J. F. Rivera y por otros, revela idénticas dotes de juicio ecuánime, información sólida y segura con sagaz y luminosa penetración de los documentos. Quizá el de la Historia Compostelana, página 25, nota 16, no se pueda recibir sin cautela y crítica, aunque no nos vayamos al extremo opuesto del P. Masdeu, a quien Mansilla no cita en todo el trabajo. La tercera parte, con ser tan sucinta, es la que más nos satisface, particularmente en la justificación de la política, que se suele llamar teocrática, de Gregorio VII y en la explicación de los imaginarios fundamentos históricos en que aquel santo Pontífice apoyaba

su pretendida jurisdicción territorial sobre España. La presentación y corrección tipográfica, impecables, salvo la errata de la pág. 44, donde se escribe *varones* al hablar de los *barones* de Francia. Quiere el autor cumplir pronto su promesa de darnos un nuevo capítulo sobre la Reforma y la reorganización eclesiástica de Castilla.

R. G. VILLOSLADA.

G. PAYEN.—*Deontología médica.*—Versión española de Vicente Piera, pbro. Sucesores de Juan Gili. Barcelona, 1944. Ptas. 50.

La pluma corre por sí sola cuando se trata de anunciar al público obras como la presente. Mejor si fueran originales y nativas, pero bien están aun siendo traducciones de otras lenguas. Libros de esta índole se pueden y deben traducir. Otros de harto menos valor corren por ahí, que sin daño de nadie y con provecho para muchos hubieran quedado para siempre allende el Pirineo.

El P. G. Payen, acreditado profesor de la Universidad de la Aurora (China), publicó en 1922 una Deontología médica, que pronto fué el libro de consulta en muchos círculos de estudio y academias de formación profesional. Los depósitos se agotaron rápidamente, pero no pudo hacerse la reimpresión hasta 1935. En la segunda edición se ampliaron varios puntos de la primera y se añadieron nuevos estudios sobre temas tan actuales como los de eutanasia, eugenismo, iniciación sexual, examen médico prenupcial, birth control, histerectomía, etc. Si ya la primera edición se consideraba como la más completa en su género, la segunda hizo incontrovertible esta opinión y obtuvo los juicios más favorables.

Sobre ella se ha hecho la traducción que recomendamos a los lectores. Digna de todo encomio es la resolución del Sr. Piera de hacer asequible al público español tan importante obra. Su esfuerzo ha sido coronado con satisfactorio éxito La versión es esmerada, exacta, correcta, y tiene la conveniente independencia para no ser ni una adaptación demasiado libre ni una versión servil, que haga navegar al pensamiento por cauce francés en palabras españolas.

Ayudado por el Dr. A. de Soroa ha enriquecido el traductor su trabajo con alguna bibliografía española que o se echaba de menos en el original o es posterior a él, y con la legislación sanitaria española más reciente en cuanto se relaciona directa o indirectamente con los problemas morales. A mi juicio hubiera sido preferible respetar la numeración marginal del autor, y sobre todo no debieran haberse omitido en las notas las referencias de páginas o números, ya que tan fielmente se consignan en el original, que no cita de oídas a los autores. En los nombres y palabras extranjeras hay algún que otro desliz, que, por lo raros, bien pueden atribuirse a descuidos del impresor; desde luego aparecen un esmero y exactitud ortográfica que por desgracia no son tan comunes entre nosotros al reproducir vocablos extranjeros. Pequeñas omisiones y defectos, si llegan a serlo, y no diferencia de posición o criterio, que no desvirtúan la buena impresión de conjunto.

Bienvenida sea la nueva *Deontología médica*, valiosa aportación al acervo que, con otras nacionales (Excmo. Sr. A. Muñoyerro, Vallejo Nájera, Peiró, Bermúdez, etc.) y extranjeras (Bon, Surbled, Clément Guchteneere, etc.), se va formando con tan buen acierto entre nosotros.

M. Z.

MARIO BENDISCIOLI.—*La Política de la Santa Sede.*—Editorial Lumen. Barcelona, 1943.

En la "Colección Lábaro" salió a luz el año pasado este estudio interesante, de 208 páginas, sobre la diplomacia pontificia en la postguerra, desde 1918 a 1938.

El original italiano se publicó en 1939 en Milán, donde el autor era profesor de Historia del Cristianismo en la Universidad Real. El libro tiene dos partes: en la primera, que va hasta la página 50, se esbozan algunas ideas generales sobre la naturaleza y los organismos de la política pontificia; en la segunda parte, después de insinuar brevemente hasta la página 65 el programa y la acción de Benedicto XV, entra el autor en la labor de Pío XI, que llena ya todo el libro. Primeramente expone a grandes rasgos el programa político del Pontífice, y después en varios apartados va recorriendo su acción política en los diversos países: política vaticana en el mundo latino, política vaticana en la Europa centrodanubiana y nórdica, política vaticana en el Oriente cristiano, la política vaticana y el mundo anglosajón, política misional de la Santa Sede.

El carácter de la obra es el de un recorrido somero, aunque aleccionador, de las directrices romanas en los Concordatos firmados entre los diversos Estados y la Santa Sede y en sus relaciones diplomáticas. Ordinariamente tiene buen cuidado el autor de delinear en cuatro rasgos la situación psicológica particular de cada nación o grupo étnico. Más que una investigación científica llevada a fondo con el manejo de material documental, "La Política de la Santa Sede" es una reseña de vulgarización altamente instructiva: el autor es un espectador atento y un observador fino de los hechos que han desfilado ante sus ojos.

Con ser una exposición breve para el volumen y amplitud de una materia tan trascendental, con todo, Bendiscioli da una idea bastante completa de la ingente labor diplomática realizada principalmente por Pío XI.

Resume los frutos cosechados por la Santa Sede en los siguientes puntos: 1) Una mayor libertad en orden al nombramiento de los obispos.—2) Intima conexión del episcopado mundial con la Santa Sede.—3) Autonomía social de los católicos, dirigidos por la jerarquía, sin confusiones con determinados partidos políticos.—4) Reconocimiento jurídico de las reivindicaciones de la Iglesia en materia de enseñanza, organización y beneficencia.—5) Reanudación de las relaciones diplomáticas con la mayor parte de los países.—6) Solución de la cuestión romana.—7) Gran prestigio de la Santa Sede aun en países no católicos.

Las dificultades, que la diplomacia de la Santa Sede ha encontrado, además de las consabidas de origen liberal, se han reducido a dos capitales: la tendencia absorbente y centralista de las formas de gobierno totalitarias y las susceptibilidades de las minorías étnicas, raciales o religiosas de algunas regiones.

Por lo demás, permítasenos hacer algunas observaciones. Es verdad que el autor relata con simpatía los triunfos vaticanos; sin embargo quisiéramos verle en más de una ocasión elevarse un tanto a los principios éticos y jurídicos, para apreciar principios y posiciones, sin contentarse con relatar opiniones o tendencias. Por eso con razón advierte el traductor en la nota del prólogo que no hace suyas todas las ideas del autor, *preferentemente natural y humano,* en sus puntos de vista. Varias veces deja entrever su simpatía por el régimen o sistema de separación benévola entre la Iglesia y el Estado, como si en teoría fuera ese el mejor sistema, sin distinguir tiempos ni regiones. Supone erróneamente que la Santa Sede revindica para sí la *exclusiva competencia*

en materia de educación, escuela, matrimonio... (pág. 18) o "el control autoritario y totalitario de la política mundial que para la Santa Sede habían reivindicado Inocencio III y Bonifacio VIII y se hallaba implícito en todas las protestas de la Santa Sede contra los tratados internacionales de los siglos XVII-XIX que secularizaban los Estados católicos, sin excluir el de la Santa Sede" (pág. 32). ¡Un par de veces, hablando de la América latina y de Norteamérica, afirma que el influjo italiano es el predominante en las repúblicas de Sudamérica!

En todo caso, *La Política de la Santa Sede* es un libro que se lee con gusto y con provecho.

FRANCISCO J. MONTALBÁN, S. I.

JACINTO TREDICI.—*Breve curso de historia de la filosofía.*—Trad. de la 13 edición italiana por el Dr. Cipriano Monserrat, Pbro. Adaptado a España por el P. Miguel Florí, S. I.—Luis Gili, editor.—Barcelona, 1944. 343 págs.

Lo sucinto del libro predispone un poco en contra. ¿Se puede en 300 páginas hacer una historia de la filosofía, sin descuidar los autores secundarios, una historia completa que merezca la pena de ser leída? Tal prejuicio se disipa apenas hojeamos los primeros capítulos. Debe de tener el autor mucha ciencia y experiencia de magisterio para condensar con tanta exactitud, brevedad y método las doctrinas de tantos filósofos antiguos y modernos, añadiendo los datos históricos esenciales, caracterizando muy acertadamente los diversos sistemas y haciendo observaciones críticas muy atinadas y orientadoras. Aunque la brevedad es la norma que se impone en libros de texto como el que nos ocupa, no deja de darse la conveniente amplitud al examen y estudio de las más descollantes figuras, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Kant, Hegel, Rosmini, Bergson, etc., y para quien desee estudiar con mayor detenimiento y profundidad, se indica la bibliografía más adecuada y selecta. El P. Florí se ha encargado de llenar las lagunas del autor completándolo en la parte española, y gracias a él este Manual resulta para nosotros mucho más estimable y útil que el original italiano. Son importantes, por ejemplo, las páginas consagradas a Ortega y Unamuno, como también las de otros filósofos contemporáneos extranjeros, que se deben igualmente al P. Florí. Nos hubiera gustado que a Balmes y Donoso se los hubiera tratado más analíticamente, y que a Urraburu, a quien se le despacha en tres líneas, se le diese el papel representativo que le corresponde, si no por la originalidad, al menos por la ciclópea labor realizada y por ser como una resonancia clara de toda la Escolástica medieval y moderna. De Amor Ruibal apenas se hace más que consignar su nombre. De los españoles que aun viven, acaso mejor hubiera sido no nombrar a ninguno para no exponerse a omisiones, tanto más lamentables cuanto más insignificantes son algunos nombres allí citados. En cambio, de los antiguos no se atiende debidamente a los judíos y árabes. No hubiera estado mal que se citasen siquiera los nombres de Cardillo de Villalpando y Benito Perera (Benedictus Pererius, S. I.) entre los restauradores de la filosofía aristotélica en el siglo XVI, junto a Soto y Fonseca, a quienes se les podía conceder mayor importancia como renovadores del método. A Fox Morcillo se le dedican tres líneas; a Gómez Pereira, dos; a Francisco Sánchez, una. A León Hebreo ni siquiera se le nombra, y así a otros renacentistas españoles, harto descuidados por nosotros.

Creemos que a los filósofos escolásticos de los siglos XVI-XVII, incluso Suárez y Juan de Santo Tomás, no se los sitúa bien al colocarlos

en la "Filosofía medieval: Período de decadencia", formando un todo con los del siglo XIV y XV, sino que hay que ponerlos en sección aparte, dentro o detrás del "Humanismo y Renacimiento". Los médicos filósofos Laguna, Huarte y Servet no juzgamos que deban ser incluídos en el párrafo de los Escépticos. El "Indice analítico, ajustado al Cuestionario oficial del Bachillerato", ayudará a los estudiantes españoles, y a la verdad se recomienda por el acierto con que el P. Florí caracteriza en breve síntesis cada una de las épocas o escuelas filosóficas. En suma, prescindiendo de algunas muy ligeras imperfecciones, nos agrada este libro de texto por su precisión, por su objetividad, por su seguridad de criterio.

V. A.

José Zameza, S. I.—*Rutas de luz.*—Segunda edic. Madrid, 1943.

Virginidad y Martirio son dos fuentes inspiradoras para la pluma agustiniana del P. Zameza. Este librito que ahora reseñamos está impregnado de aromas de virginidad, como consagrado a una virgen, esposa de Cristo. Consta de tres partes: a), *Tu espíritu;* b), *Tu amor;* c), *Tu destino;* y todas ellas están saturadas de agustinianismo, de tal suerte que no hay una sola página en donde no se glose algún bellísimo pensamiento del Doctor y Obispo de Hipona. Un conocedor y gustador tan exquisito de la Patrística como el P. Zameza no podía menos de hermosear también su libro con flores de otros Santos Padres, que frecuentemente le salen al paso. No ha podido escoger temas espirituales más bellos y profundos: el amor virginal, la oración, el *Pater noster,* las bienaventuranzas, la caridad, la inhabitación del Espíritu Santo, la vida activa y contemplativa, la morada interior a ejemplo de Betania, el nido de las llagas de Cristo, el amor filial de Cristo a la Virgen, Nuestra Madre María, el viaje hacia la Patria, contemplando a Dios tras el velo de las criaturas, vida de alabanza, la visión beatífica que nos aguarda, morir en los brazos de Jesús: tales son los diez y seis capítulos de este librito. Argumentos hondos y sabrosos, más contemplativos que discursivos, de carácter dogmatico y místico más bien que éticomoral, libre en absoluto de ese practicismo rastrero que abunda por desgracia en tantos libros devotos sin savia ni raíces teológicas. Aquí todo es luz, alas, impulso, aspiración, amor y gozo. Apoyado en San Agustín, como sobre un flotador, nada el autor—y con él también el lector—sobre océanos de inmensa hermosura, y en ocasiones no sabe uno si el P. Zameza habla de suyo o si traduce alguna de las más inspiradas páginas agustinianas. Ante tales méritos fácilmente se le perdonan algunas ligeras incorrecciones de lenguaje. Su estilo gozoso y comunicativo le mueve a descuidar más de lo conveniente el orden y la concisión.

V. A.

Meditaciones según el método de San Ignacio.—Sexta edición, nuevamente revisada por el P. Jaime Pons.—Dos tomos. Barcelona, 1943.

Un libro más de meditaciones, que a falta de otras cualidades y méritos, tiene indudablemente el de la abundancia de temas. No menos de trescientas setenta y dos meditaciones sobre la Vida de Cristo, ochenta y dos sobre la Santísima Virgen y los Santos, cuarenta y cinco sobre las verdades eternas, a las que hay que añadir otras doce para retiros mensuales, exámenes prácticos, oraciones para la misa, confesión, comunión, etc. El lector encontrará reflexiones sencillas y sensatas con un método muy racional que podrá iniciarle en la práctica, tan recomen-

dable, de la meditación diaria. Nosotros creemos que el método de San Ignacio es algo más que el dividir la meditación en Preludios, Puntos y Coloquios. El autor nunca deja de añadir, por su parte, el Ramillete espiritual.

U. L.

LUIS PERROY, S. I.—*La subida al Calvario.*—Versión española por F. González Quintana, S. I.—Segunda edición. Barcelona, 1941.

La segunda edición de esta obra demuestra que no faltan lectores que se complacen en la suave unción que destilan estas páginas. La primera parte es una serie de quince consideraciones sobre "los instrumentos de suplicio"; la segunda contiene otras tantas sobre "las torturas del corazón", y la tercera sobre "el rostro del Señor" y sus palabras en la cruz. Nos agrada esta trilogía, cuyo desarrollo es, por lo demás, bastante superficial. La literatura ascética española no se enriquece lo más mínimo con este linaje de traducciones.

U. L.

R. P. RAMÓN SARABIA.—*La Primera Comunión.*—Editorial "El Perpetuo Socorro". Manuel Silvela, 14. Madrid.

Encantadora colección de fervorines jugosos y amenos, como los exige el pequeño auditorio a que se dirigen. Parte de una anécdota, un cuento a veces encantadoramente ingenuos, y de allí saca la doctrina. El tono de su estilo, con esa graciosa familiaridad e ingenuas exclamaciones de los cuentos, es sumamente acomodado al auditorio que se dirigen estas pláticas.

Sermones (para todos los domingos y fiestas principales del año).—Tomo 1.º: *Adviento.* Tomo 2.º: *Epifanía.*

Ambos tomos son hermanos gemelos e hijos legítimos del popular P. Sarabia. Según su método, están salpicados de anécdotas, mejor dicho, las anécdotas son el verdadero núcleo, pero en ellas está jugosa y gráficamente contenida la doctrina. Por ellas y por el estilo vibrante y popular, se apodera fuertemente de la imaginación y remueve el sentimiento.

J. L. B.

R. P. JUAN MARÍA GORRICHO, C. M. F.—*María Reparadora.*—Editorial Coculsa. Paseo de Rosales, 48 dupdo. Madrid.

El título expresa perfectamente el contenido: 9 sermones que desarrollan el mismo tema: María Reparadora. Originales. La concepción de cada panegírico es de ordinario poética sin dejar de ser profunda. El desarrollo se hace por medio de cuadros patéticos y brillantes propios del panegírico. Los sermones, como el mismo autor nos dice, están en síntesis, pero se prestan fácilmente al desarrollo.

J. L. B.

ALFONSO TORRES, S. I.—*Lecciones Sacras sobre los Santos Evangelios.*—Tomo 2.º: *Del Paralítico de la Piscina al Sermón del Monte.*—Editor: Escelicer. Cádiz.

Es hermano gemelo del primero, que ya hemos juzgado. El plan de cada lección es sencillo y claro. 1.º: Lectura o exposición del pasaje, con algunas consideraciones a veces que indiquen el ambiente en que

se desarrolla el hecho. 2.º: División del pasaje en partes o enunciación de la principal enseñanza que allí se contiene, alrededor de la cual versará toda la explicación.

La exposición es sencilla en su estilo y en su aparato científico, ya que el autor, acertadamente, no pretende sino hacer más asequible el Evangelio.

J. L. B.

R. P. José Schrijvers, C. SS. R.—*Padre nuestro que estás en los cielos.* (Pláticas espirituales).—Traducción del francés por el P. Andrés Goy, C. SS. R.—Edit. "El Perpetuo Socorro". Manuel Silvela, 14. Madrid.

El fin de este libro lo expone claramente el autor: "El único fin de nuestra terrestre peregrinación es andar en busca de nuestro Padre celestial... Si me lo permites haremos juntos el camino, platicando de las cosas de la eternidad".

El tono de su estilo también nos indica: "No te extrañe que en mis palabras predomine el tono sencillo y familiar. ¿Por ventura no somos hermanos hijos del mismo Padre?"

Domina en todo él una unción penetrante y blanda y una ascética clara y práctica. El estilo, más bien cortado y sentencioso, al gusto moderno.

J. L. B.

Monseñor Prohaszka.—*Huellas del Señor.*—Cuentos y paisajes. Ediciones Studium. Bailén, 19. Madrid.

Preciosa colección de cuentos y paisajes vistos a través de un alma sensible a la belleza, sensibilidad que a veces le hace rayar en el patetismo oratorio. Su estilo gráfico hace ver el mundo, y su rico simbolismo hace pensar el mundo; el lector goza, elevándose a Dios.

J. L. B.

José Solá, S. J.—*Esquilo. Prometeo encadenado.*—Introducción. Texto griego. Traducción en verso.—Montaner y Simón. Aragón, 255. Barcelona.

Completísimo estudio de esta maravilla literaria. La tragedia está iluminada por un estudio, completo en su brevedad, sobre Esquilo y la tragedia griega en general. Encuadrada así la obra, es estudiada en su propia luz bajo los aspectos más interesantes, históricos y psicológicos sobre todo, sin olvidar el valor literario propiamente tal. A estos méritos internos se añade el mérito tipográfico: elegancia y sobriedad. La traducción, en armonioso verso castellano, aspira a reproducir la belleza del original, ajustándose a la letra, sobre todo cuando usa el verso suelto.

J. L. B.

P. Gabino Márquez.—*Filosofía Moral.*—Quinta edición. Escelicer. Cádiz.

El primer mérito de esta obra es el de satisfacer una necesidad que hace tiempo se sentía. Había que poner al alcance de nuestros jóvenes estudiantes las obras maestras escritas por filósofos católicos. Esto intenta el libro. Es además un libro de su tiempo, pues trata aquellas cuestiones que hoy más interesan: filosofía de los valores, extensas tesis sobre la sociedad, etc. Las tesis no sólo se ven a la luz de la ética, sino a la luz de todas aquellas ciencias que hagan ver con más claridad la verdad defendida: Psicología, Cosmología, Teología, etc.

J. L. B.

LIBROS RECIBIDOS

RAMON CASALS EDITOR, PASEO BONANOVA, 104, BARCELONA

Meditaciones según el método de San Ignacio sobre las verdades, fundamentales para la enmienda de la vida, misterios y virtudes de Nuestro Señor Jesucristo, de la Virgen y de los Santos. Sexta edición, nuevamente revisada por el R. P. Jaime Pons, S. I. Dos tomos de XVI-562 y VII-468 págs.

El alma religiosa en la Escuela del Corazón de Jesús, o sea, Mes de junio para las personas consagradas a Dios, por una Religiosa del Instituto de la Divina Pastora.—158 págs.

FÉLIX SARDÁ y SALVANY.—*Novena al Espíritu Santo.*—Nueva edición. 62 páginas., 1941.

— *Mes de Mayo, consagrado a la Madre de Dios.*—Nueva edición, 1943.

— *Libro de la Imitación de María,* por un Monje Premonstratense.—108 páginas., 1940.

LUIS PERROY, S. I.—*La subida al Calvario.*—Versión española por F. González Quintana. Segunda edición.—259 págs., 1941.

FR. MARIANO FERNÁNDEZ GARCÍA.—*Devocionario de San Antonio de Padua.* Nueva edición. 362 págs., 1941.

EDICIONES FAX, PLAZA DE SANTO DOMINGO, 13, MADRID

PAUL ALLARD.—*El Martirio.*—Versión del francés. Segunda edición española.—310 págs., 1943.

J. B. TERRIEN, S. I.—*La Gracia y la Gloria.*—Segunda edición española. Dos tomos. 318-327 págs.

JESÚS GONZÁLEZ, Pbro.—*Cursos de Pedagogía catequística.*—542 págs., 1943.

EUGENIO ESCRIBANO, Mis. de S. Vicente de Paúl.—*Meditaciones sacerdotales.*—Tercera edición, 568 págs., 1943.

EDITORIAL RAZON Y FE, S. A., PLAZA DE STO. DOMINGO, MADRID

JOSÉ ZAMEZA, S. I.—*Rutas de luz.*—Segunda edición, 386 págs., 1943.

EDITORIAL LUMEN, ROCAFORT, 219, BARCELONA

F. M. Braun, O. P.—*El Evangelio y los tiempos actuales.*—Trad. del francés por José Múnera, S. I.—158 págs., 1943.

Mario Bendiscioli.—*La política de la Santa Sede (directrices, órganos, realizaciones)* 1918-1938.—Versión castellana por C. M.—208 págs., 1943.

Jesús Simón, S. I.—*El Hombre.*—239 págs., 1944.

Alexis Marcoff.—*Pugachev.*—288 págs., 1944.

EDITORIAL COCULSA, PASEO DE ROSALES, 48, MADRID

Sacerdotale.—Manual de Sacramentos y sacramentales según el Ritual Romano y Manual toledano, por el P. Gregorio Martínez de Antoñana, C. M. F.—307 págs., 1944.

Juan M. Gorricho, C. M. F.—*María Reparadora.*—Novenario predicado en la iglesia de Torrijos de Madrid en 1943.—140 págs.

SEMINARIO CONCILIAR, BARCELONA

El estudio de la Sagrada Escritura.—Encíclica "Divino afflante Spiritu" de S. S. Pío XII. Carta de la Pontificia Comisión bíblica. El método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestros tiempos, por el P. Alberto Vaccari, S. I. Trad. española de Pablo Termes Ros, presbítero.—184 págs., 1944.

EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO, MANUEL SILVELA, 14, MADRID

Ramón Sarabia, Redentorista.—*Sermones. Tom. II. Epifanía.*—388 págs., 1944.

José Schrijvers, Redentorista.—*Padre nuestro que estás en los cielos.*—Pláticas espirituales. Trad. del francés por el P. Andrés Goy.—455 páginas, 1944.

San Alfonso M. de Ligorio.—*Novena en honor de Santa Teresa de Jesús.* Trad. del italiano por el P. Antonio M. Carralón, Redentorista.— 25 páginas., 1944.

LIBRERIA BOSCH, RDA. UNIVERSIDAD, 11, BARCELONA

Basilio de Rubí, O. F. M. Cap.—*Reforma de regulares en España a principios del siglo XIX.*—Estudio histórico-jurídico de la Bula "Inter graviores" (15 de mayo 1804). 164 págs., 1944.